中華民國郵務總局特准掛號認為新聞紙類

新潮

The Renaissance

第一卷 第一號

民國八年一月一日

發行者

國立北京大學出版部

影印说明

《新潮》，月刊。北京大学新潮社编，一九一九年一月创刊，发行至三卷二号止，共出十二期。负责编辑为傅斯年、罗家伦等。

《新潮》影印本合订二册，总目录附在卷末。

新潮

上海书店印行
(上海福州路401号)

上海影印厂印刷

1986年4月 1—1500

K46·1精装全二册定价 46.00元

◎新青年 九卷五號目次

太平洋會議與太平洋弱小民族……陳獨秀
對於華盛頓太平洋會議……張椿年
對於太平洋會議的我見……山川均
太平洋會議……堺利彥
「是什麼」和「爲什麼」……高銛
第四階級解放呢？全人類解放呢？……存統
中國古代文學上的社會心理……朱希祖
省憲法中的民權問題……高一涵
對於交易所的我見……陳公博
農民自決……玄廬
結婚性與奴隸性……周建人
詩
病中的詩……周作人
山居雜詩……周作人
海青赫佛……沈雁冰
瘋狗病……周作人
燃犀錄……記者
隨感錄
(一一五)難道這也是聽天由命的教義嗎？……佛海
(一一六)狄克推多制與農民……佛海
(一一七)革命定要大多數人來幹嗎？……佛海
選錄
共產主義與基爾特社會主義……新凱
附錄
中華女界聯合會改造宣言

新潮 第一卷 第一號 目次

民國八年一月一日初版發行

編輯者北京大學新潮社

新潮發刊旨趣書
人生問題發端　傅斯年
今日之世界新潮　羅家倫
去兵！　傅斯年
「新」　陳家藹
哲學對於科學宗教之關係論　譚鳴謙
雪夜　汪敬熙
邏輯者哲學之精　徐彥之
對於小學作文教授之意見　葉紹鈞 王鍾麒
誰使爲之？　汪敬熙
評壇

(一)今日中國之小說界　志希
(二)今日中國之新聞界　志希
(三)萬惡之原　孟眞
(四)社會革命——俄國式的革命　孟眞

出版界評

(一)王國維之宋元戲曲史　孟眞
(二)馬敍倫之莊子札記　孟眞
(三)蔣維喬之論理學講義　孟眞

故書新評

(一)清梁玉繩之史記志疑　孟眞
(二)宋郭茂倩之樂府詩集　孟眞
(三)英國耶芳斯之科學原理　孟眞

附錄

蔡孑民先生在國際研究社演講大戰與哲學之原稿

新潮發刊旨趣書

新潮者北京大學學生集合同好，撰輯之月刊雜誌也。北京大學之生命已歷二十一年，而學生之自動刊物，不幸遲至今日然後出版。向者吾校性質雖取法於外國大學，實與歷史上所謂『國學』者一貫，未足列於世界大學之林；今日幸能脫棄舊型，入於軌道。向者吾校作用雖曰培植學業，而所成就者要不過一般社會服務之人，與學問之發展無與；今日幸能正其目的，以大學之正義爲心。又向者吾校風氣不能自別於一般社會，凡所培植皆適於今日社會之人也；今日幸能漸入世界潮流，欲爲未來中國社會作之先導。本此精神，循此塗徑，期之以十年，則今日之大學固來日中國一切新學術之策源地；而大學之思潮未必不可普徧國中，影響無量。同人等學業淺陋，逢此轉移之會，雖不敢以此弘業妄自負荷，要當竭盡思力，勉爲一二分之贊助：一則以吾校眞精神喻於國人，二則爲將來之眞學者鼓動興趣。同人等深慚不能自致於眞學者之列，特發願爲人作前驅而已。名曰『新潮』，其義可知也。

今日出版界之職務，莫先於喚起國人對於本國學術之自覺心。今試問當代思想之潮流如何？中國在此思想潮流中位置如何？國人正復茫然昧然，未辨天之高地之厚也。其敢於自用者，竟謂本國學術可以離世界趨勢而獨立。夫學術原無所謂國別，更不以方土易其質性。今外中國於世界思想潮流，直不啻自絕於人世。既不於現在有所不滿，自不能於未來者努力獲求。長此因循，何時達旦？尋其所由，皆緣不辨西土文化之美隆如彼，又不察今日中國學術之枯槁如此；於人於己兩無所知，因而不自覺其形穢。同人等以爲國人所宜最先知者有四事：第一，今日世界文化至於若何階級？第二，現代思潮本何

趣向而行？第三．中國情狀去現代思潮遼闊之度如何？第四．以何方術納中國於思潮之軌？持此四者刻刻在心，然後可云對於本國學術之地位有自覺心，然後可以漸漸導引此『塊然獨存』之中國同浴於世界文化之流也。此本誌之第一責任也。

中國社會，形質極爲奇異。西人觀察者恆謂中國有羣衆而無社會，又謂中國社會爲二千年前之初民宗法社會，不適於今日。尋其實際，此言是矣。蓋中國人本無生活可言，更有何社會眞義可說。若干惡劣習俗，若干無靈性的人生規律，桎梏行爲，宰割心性，以造成所謂蚩蚩之氓；生活意趣，全無從領略。猶之犬羊，於己身生死，地位，意義，茫然未知。此眞今日之大戚也。同人等深願爲不平之鳴，乘談所以因革之方。雖學淺不足任此弘業，要不忍棄而弗論也。此本誌之第二責任也。

羣衆對於學術無愛好心，其結果不特學術銷沉而已，墮落民德爲尤巨。不曾研詣學問之人恆昧於因果之關係；審理不瞭而後有苟且之行。又學術者深入其中，自能率意而行，不爲情牽。對於學術負責任，則外物不足縈惑；以學業所得爲辛勞疾苦莫大之酬，則一切犧牲盡可得精神上之酬償。試觀吾國宋明之季，甚多獨行之士；雖風俗墮落，政治淪胥，此若干『阿其所好』之人終不以衆濁易其常節。又觀西洋“Renaissance”與“Reformation”時代，學者奮力與世界魔力戰，辛苦而不辭，死之而不悔。若是者豈眞好苦惡樂，異夫人之情耶？彼能於眞理眞知灼見，故不爲社會所征服；又以有學業鼓舞其氣，故能稱心而行，一往不返。中國羣德墮落，苟且之行徧於國中。尋其由來：一則原於因果觀念不明，不辨何者可爲，何者不可爲；二則原於缺乏培植『不破性質』之動力，國人不覺何者謂『稱心爲好』。

此二者又皆本於羣衆對於學術無愛好心。同人不敏，竊願鼓動學術上之興趣。此本誌之第三責任也。

本誌同人皆今日學生，或兩年前曾爲學生者；對於今日一般同學，當然懷極厚之同情，挾無量之希望。觀察情實，乃覺今日最危險者，無過於青年學生。邇者惡人模型，思想厲鬼，徧於國中，有心人深以爲憂。然但能不傳謬種，則此輩相將就木之日，卽中國進於福利之年。無如若輩專意鼓簧，製造無量惡魔子；子又生孫，孫又生子；長此不匱，眞是殷憂。本誌發願協助中等學校之同學，力求精神上脫離此類感化。於修學立身之方法與徑塗，盡力研求，喻之於衆。特闢出版界評，故書新評兩欄，商榷讀書之誼；（此兩欄中就書籍本身之價值批評者甚少，借以討論讀書之方法者甚多。）其他更有專文論次。總期海內同學去遺傳的科舉思想，進於現世的科學思想；去主觀的武斷思想，進於客觀的懷疑思想；爲未來社會之人，不爲現在社會之人；造成戰勝社會之人格，不爲社會所戰勝之人格。同人淺陋，惟有本此希望奮勉而已。此本誌之第四責任也。

本誌主張，以爲羣衆不宜消滅個性；故同人意旨．儘不必一致；但挾同一之希望，遵差近之徑途，小節出入，所不能免者。若讀者以『自相矛盾』見責，則同人不特不諱言之，且將引爲榮幸。又本誌以批評爲精神，不取乎『庸德之行，庸言之謹。』若讀者以『不能持平』騰誚，則同人更所樂聞。

既以批評爲精神，自不免有時與人立異，讀者或易誤會，玆聲明其恉。立異之目的，若僅在於立異而止，則此立異爲無謂。如不以立異爲心，而在感化他人，但能本『哀矜勿喜』之情，雖言詞快意爲之，要亦無傷德義。同人等所以不諱譏評者，誠緣有所感動，不能自已於言。見人迷離，理宜促其自覺之心，以啓其向上之路；非敢立異以爲高。故凡能以學問爲心者，莫不推誠相與；苟不至於不可救藥，決不爲不

能容受之誚讓。然而世有學問流於左道，而僞言僞旨足以惑人者，斯惟直發其覆，以免他人重墮迷障。同人等皆是不經閱歷之學生，氣盛性直，但知『稱心爲好』，既不願顧此慮彼，尤恨世人多多顧慮者。讀者想能體會茲意，鑒其狂簡也。

本誌雖曰發揮吾校眞精神，然讀者若竟以同人言論代表大學學生之思潮，又爲過當。大學學生二千人，同人則不逾二十，略含私人集合之性質；所有言論由作者自負之，由社員共同負之。苟有急進之詞，自是社中主張，斷不可誤以大學通身當之。

發刊伊始，諸待匡正，如承讀者賜以指教，最所歡迎。將特闢通信一欄，專供社外人批評質詢焉。

人生問題發端

傅斯年

人生問題是個大題目，是個再大沒有的題目！照我現在的學問思想而論，決不敢貿貿然解決他。但是這個問題，却不能放在將來解決；因爲若不會解決了他，一切思想，一切議論，一切行事，都覺得沒有著落似的。所以不瞞鄙陋，勉強把我近來所見寫了出來，作爲我的人生觀。還要請看的人共同理會這個意思，大家討論，求出個確切精密的結束。我這篇文章，不過算一種提議罷了，所以題目就叫做人生問題發端。

一年以來，我有件最感苦痛的事情，就是每逢和人辨論的時候，有許多話說不出來，——對着那種人說不出來；——就是說出來了，他依然不管我說，專說他的；我依然不管他說，專說我的，弄來弄去，總是打不清的官司。我既然感著痛苦，就要想出條可以接近的辦法；又從這裏想到現在所以不能接近的原因。照我考求所得，有兩件事，是根本問題，——是一切問題的根本，是使我們所以爲我們，他們所以爲他們，使他們不能爲我們，我們不能爲他們的原動力：第一是思想式的不同，第二是人生觀念的不同。這兩件既然絕然不同，一切事項，都沒接近的機緣了。就思想而論，我們說，『凡事應當拿是非當標準，不當拿時代當標準；』他們說，『從古所有，烏可議廢者。』就人生而論，我們說，『凡人總當時時刻刻拿公衆的長久福幸當做解決一切的根本；』他們說，『無念百年，快意今日。』這樣的相左，那能夠有接近的一天？要是還想使他同我接近，只有把我這根本觀念，去化他的根本觀念；如若化不來，只好作爲罷論；如若化得來，那麼就有公同依據的標準了；一切事項，可以『迎刃而解』了。什麼『文學的

革命』『倫理的革命』『社會的革命』………雖然是時勢所迫不能自已；然而竟有許多人不肯過來領會的。我們姑且不必請他領會，還請他『少安勿躁』同我們討論討論這根本問題。

這根本問題是兩個互相獨立的嗎？我答道，不但不能說互相獨立，簡直可以說是一個問題——是一個問題的兩面。有這樣特殊的思想式，就有這樣特殊的人生觀，有那樣特殊的人生觀，就有那樣特殊的思想式；兩件事竟斷不出先後，並且分不出彼此。要是把這兩題作為一體，往深奧處研究去，差不多就遮蓋了哲學的全部。但是這樣研究，作者淺陋，還辦不到；而且實際上也沒大意思。不如就形質上分作兩題，各自討論。所有思想式一題，等在本誌第三號上討論去。現在把人生觀念一題，提出來作個議案罷。

(一)

我們中國人在這裏談論人生問題，若果不管西洋人研究到甚麼地步，可就要枉費上許多精神，而且未必能切近真義。因為人生的各種觀念，許多被人家研究過了，儘不必一條一條的尋根澈底；逕自把他的成功或失敗，作為借鑒，就方便多着了。所以我在評論中國各派人生觀念以前，先把西洋人生觀念裏的各種潮流約略說說。一章短文裏頭，原不能說到詳細，不過舉出綱領罷了。

Ludwig Feuerbach 說『我最初所想的是上帝，後來是理，最後是人。』這句話說的很妙，竟可拿來代表近代人生觀念的變化。起先是把上帝的道理解釋人生問題。後來覺著沒有憑據，講不通了，轉到理上去。然而理這件東西，『探之茫茫，索之冥冥』，被 Intellectualists 和其他的 Classical philosophers 講得翻江倒海，終是靠不着邊涯。於是乎又變一次，同時受了科學發達的感化，轉到人身上去。就是拿着人的自然解釋人生觀念——簡捷說罷，拿人生解釋人生，拿人生的結果解釋人生的真義。從此一切左道的人生觀念，和許多放蕩的空議論，全失了根據了。我們考索人生問題，不可不理會這層最精最新的道理。

人對於自身透徹的覺悟，總當說自達爾文發刊他的物種由來和人所從出兩部書起。這兩部書雖然沒有哲學上的地位，但是人和自然界，生物界的關係——就是人的外周——說明白了。到了斯賓塞把孔德所提出的社會學研究得有了頭緒，更把生物學的原理應用到社會人生上去；於是乎人和人的關係又明白個大概。後來心理學又極發達，所有『組織』(Structural)『機能』(Functional)『行為』(Behavioristic) 各學派都有極深的研究；人的自身的內部又曉得了。這三種科學——生物學，社會學，心理學——都是發明人之所以為人的。生物學家主張的總是『進化論』(Evolutionism)。從此一轉就成了『實際主義』(Pragmatism)。法國出產的『進化論』(Evolution Creatrice) 也是從進化論轉來。什麼 Life urge 和 Life Spirit 雖然一個說科學解釋不了，一個更近於宗教，然而總是受了進化論的影響，並且可以說是進化論的各面。這並不是我專用比傅的手段，硬把不相干的合在一起；其實各派的思想雖是『分流』，畢竟『同源』。所以 B. Russell 在他的 Scientific Method in Philosophy 裏竟把這些派別歸為一類，叫做進化論派。Eucken 在他的 Knowledge

and Libe 裏也常合在一起批評去。我把他合在一起的緣故是因爲都是現代思潮一體的各面都是就人論人發明人之所以爲人都不是就「非人」論人我們受了這種思潮的敎訓當然要拿人生解決人生問題了。

但是現在爲說明之便却不能合籠一起講下去只得稍稍分析論到小節竟是一人一樣；論大體却可作爲兩大宗第一是生物學派；第二是實際主義派。現在不便詳細講解他姑且舉出他兩派供給於人生觀念最要的事實罷了。

生物學派拿自然界做根據解釋人生他所供給人生觀念最切要的約有以下各條：——

(1)使人覺得他在自然界中的位置因而曉得以己身順應自然界。

(2)古時候的「萬物主恆」之說沒法存在了。曉得各種事物都是隨時變化的曉得人生也在「遷化之流」裏頭（A Stream of Becoming）可就同大夢初醒一般勉力前進。許多可能性（Possibilitise）許多潛伏力（Potentialities）不知不覺發瀉出來現在人類一日的進步賽過中世紀的一年都爲著人人自覺著這個所以能這樣。

(3)古時哲學家對於人生動作多半立於旁觀批評的地位沒有探本追源而且鼓勵動作的。自從「生存競爭」發明以後又有了「生存競爭」的別面——「互助」——一正一反極可以鼓勵人生的動作。這個原理仿佛對人生說道「你的第一要義就是努力」

(4)古時哲學家的人生觀念有時基於形上學儘可以任意說去全沒着落生物學派把這些虛物丟掉拿着人的地位一條發明儘夠棄掉各種「意界」的代價而有餘。從此思想中所謂「想像的優勝與獨立」（"Imaginary Superiority and Independence）不能存在總須拿人生解釋人生問題這樣一轉移間思想的觀念變了人生的觀念變了。因爲思想從空洞的地方轉到人生上人生的範圍內事多半被思想揭開蓋了。

(5)看見人類所由來的歷史是那樣就可斷定人類所向往的形跡必定也是那樣。所以有了尼采的「超人」觀（Uebermensch）尼采的話雖然說的太過度了；但是人類不止於現在的景況却是天經地義。從此知道天地之間是「虛而不屈動而愈出」人生的眞義就在乎力求這個「更多」永不把「更多」當做「最多」

以上都是生物學派所供給的。但是專把生物學解釋人生總不免太偏機械的意味。斯賓塞也曾自己覺着他的生活界說不切事實；說「生活的大部分不是生理化學的名詞能夠表現的」所以從生物學派更進一層就是實際主義的說話。現在把這主義供給人生觀念最要緊的道理寫在下面：——

(1)生物學派的人生觀念是機械的實際主義的人生觀念是創造的

(2)哲姆士說「精神主義的各種總給人以可期之希望物質主義却引人到失望的海裏去」（James Pramatism p.108）生物學派的主張雖然叫人努力但是極不努力的道理也可憑籍著生物學家的議論而行。實際學派感覺著這個把「軟性」人和「硬性」人兩派哲學外表的相左揭破了事實上聯成一個：一邊就人性講得透徹不像理想家的不著邊涯；一方說「道德生活是精

神的精神是創造的。』(Creative Intelligence p.408) 不像生物學派講得全由『外鑠。』這類的人生觀念，是科學哲學的集粹，是昌明時期的理想思潮和十九世紀物質思潮的混合品，是在現代的科學，社會生活，哲學各問題之下，必生的結果。

(3)古時哲學家總是拿宇宙觀念解釋人生問題，總不能很切題了；生物學家也是拿生物原理解釋人生問題，每每把人生講得卑卑的很。實際主義却拿著人生觀念，解釋一切問題：只認定有一個實體，——就是人生；——不認定有唯一的實體，——就是超於人生。所有我們可以知，應當知，以爲要緊，應當以爲要緊的，都是和人生有關，或者是人生的需要。供給人生的發達與成功的，是有用；有用就是眞；損害人生的發達與成功的，是無用，(包括有害) 無用就是假。這樣抬高人生觀念的位置，不特許多空泛的人生觀念，一括而清，就是生物學派只曉得人生的周圍，不曉得人生的內心的人生觀念，也嫌不盡了。所以我們可以說實際主義是生物學派進一層的，是聯合著生物學派，發明人之所以爲人的。

(4)既然發明人生是制定思想上道德上一切標準的原料，就可以拿人生的福利，(Welfare) 和人生的效用，(Effects) 去解決人生問題。從此人生的意義，脫離了失望，到了希望無窮的海；脫離了『一曲』到了普通的境界；脫離了『常滅』，到了永存的地位。

照這看來，拿人生解釋人生，是現在思想潮流的趨勢。我們在這裏研究人生問題，當然不能離開這條道路呵！

(二)

然而中國現在最佔勢力的人生觀念，和歷史上最佔勢力的人生學說，多半不是就人生解釋人生，總是拿『非人生』破壞人生。何以有這樣多的『左道』人生觀念呢？我想中國歷來是個亂國，亂國的人，不容覺悟出人生眞義。姑且舉出幾條駁駁他。

第一是達生觀。這種人生觀，在歷史上和現在，都極有勢力。發揮這個道理的人，當然以莊周做代表；阮籍的大人先生傳和達莊論，也是這道理。這一派大要的意思，總是要『齊死生，同去就』；並且以爲善惡是平等的，智愚是一樣的；看着人生，不過是一切物質的集合，隨時變化，沒有不滅的精神；所以堯舜桀紂都沒差別，『死則腐骨。』照這樣人生觀念去行，必定造出與世浮沈的人類。既然不分善惡，所以沒有不屈的精神；既然沒有將來的希望，所以不主張進化；既然以爲好不好都是一樣，所以改不好以爲好，只事多事；既然只見得人生外面時時變化，不見得人生裏面，永遠不變，所以看得人生太沒價值了。照效果而論，這種達生觀已經這樣可怕。若果合於眞理，倘有可說，無如拿眞理解他，他並沒立足之地。凡立一種理論，總要應付各種事實，但凡有一處講不通，這理論就不能成立。我們是人；人有喜有怒，有若干的情緒，有特殊的情操，有意志，有希望；拿這種達生觀去應付，一定應付不下的。因爲達生觀忽略人性，所以處處講不通了。達生觀竟可以說是一種『非人性的人生觀』。就以阮籍個人而論，總應該實行這達生觀了；但是晉書本傳裏說，『籍子渾……有父風，少慕通達，不飾小節。籍謂曰，「仲容

已豫吾此流汝不得復爾.」』照這樣看.阮籍竟不能實行下去.他要他兒子.他不願意他兒子學他.可見他這道理是不普遍的.不普遍的道理.是不能存在的道理;然而大說特說.眞是自欺.還有一層.照這達生觀的道理而論.善惡是一樣.一切是平等了;那麼『大人先生』和『褌中羣蝨』是沒分別.達生的和不達生的.是沒上下.何以偏說『大人先生』好.『褌中羣蝨』不好;達生的好.不達生的不好呢?既然『一往平等』了.沒有是非了.只好『無言』;然而偏來非那些.是這些.罵那些.贊這些.眞是自陷.

總而言之.解釋人生眞義.必須拿人性解去.必須把人性研究透徹.然後用來解釋.如若不然.總是不遮蓋事實的空想了.至於達生觀所以在中國流行.也有幾條緣故.第一.中國人是只見物質不想精神的.第二.中國人缺乏科學觀念.所以這樣在科學上講不通的人生觀念.卻可以在中國行得通.第三—這是最要緊的原故—中國的政治.永遠是昏亂;在昏亂政治以下.並沒有人生的樂趣.所以人生的究竟.不可得見.忽然起了反動.就有了達生觀了.

第二是出世觀. 出世的人生觀有兩種.一.肉體的出世.二.精神的出世.前者是隱遁一流人.後者是一種印度思想.中國歷史上最多隱士.都是專制政治的反響.專制政治最能消滅個性.儘有許多有獨立思想的人.不肯甘心忍受.沒法子辦.只有『遁世不見知而不悔.』什麼『賢者避世.其次避地』啊!都是在昏亂時候.有時太平時代.也出隱士.看來似乎可怪.其實也是爲着社會裏.政治裏.不能相容.然後自己走開.這樣本不是一種主義.在實行隱遁的人.也並不希望大家從他.所以有這樣情形.儘可說是在一種特殊境況之下.發生來的一種特殊變態;我們大可置而不論了.至於那一種印度思想.惑人卻是不少.他們以爲人生只有罪惡.只有苦痛.所以要超脫人生.揣想他意旨的.並不是反對人生.原不過反對苦痛.但是因爲人生只有苦痛.所以要破壞人生.照現在文化社會的情形而論.人生只有苦痛一句話.說不通了;更加上近代科學哲學的證明.超脫人生的幸福.是不可求的.什麼『涅槃』(Nirvana)一種東西.是幻想來的.這也是在印度亂國裏應有的一種思想.也是受特殊變態的支配.也是拿『非人』論人;不能解釋人生的眞義.

第三是物質主義. 中國人物質主義的人生觀.最可痛恨.弄得中國人到了這步田地.都是被了他的害.這種主義在中國最佔勢力.也有個道理.中國從古是專制政治.因而從古以來.這種主義最發達.專制政治原不許人有精神上的見解.更敎導人專在物質上用工夫.弄到現在.中國一般的人.只會吃.只會穿.只要吃好的.只要穿好的.只要住好的.只知求快樂.只知縱淫慾……離開物質的東西.一點也覺不著什麼精神上的休養.奮發.苦痛.快樂.希望……永不會想到.這樣不僅卑下不堪.簡直可以說蠢的和豬狗一樣.一切罪惡.都從不管精神上的快樂起來;所以不管精神上的快樂.都因爲僅僅知道有物質.這種觀念.在哲學上並沒有絲毫地位.原不値得一駁.我們只要想幾千年前.人類要是只有這種觀念.必定沒有我們了.我們要是只有這種觀念.必定沒有後人了.可見這觀念和人生勢不兩力:那麼當然不能拿他解釋人生了.

第四是遺傳的倫理觀念. 有人說.道德爲人而生.也有人說.人爲道德而生.後一層道理.已經是難講得很.縱然假定人爲道德而生.也應當是爲現在的.眞實的道德而生;不應當是爲已死的虛矯的道

德而生。在現在中國最佔勢力的人生觀念是遺傳的倫理主義。他以爲人爲道德而生——爲聖人制定的道德而生——不許有我，不許我對於遺傳下來道德的條文有懷疑，硬拿著全沒靈氣的人生信條，當做裁判人生的一切標準。中國人多半是爲我主義，這却是無我論。何以無我呢？因爲有了道德就無我了，有了道德上指明的『君』『父』就無我了，有了制定道德的聖人，就無我了。這道理竟是根本不承認有人生的，他的講不通也不必多說了。

這四種都是在中國流行的『左道』人生觀念。有人問我，何以這幾樣都算做『左道』？我答道，『因爲他們都不是拿人生解釋人生問題，都是拿『非人生』破壞人生，都是拿個人的幻想或一時壓迫出來的變態，誤當做人生究竟。』其餘的『左道』觀念，尙是很多，一篇文章裏不能一一說到，只要把『就人生論人生』一條道理當做標準，不難斷定他的是非了。

（三）

既然『左道』的人生觀念，都是離開人生說人生，我們『不左道』的人生觀念，當然要不離開人生說人生了。但是不離開人生說人生——就人生的性質和效果斷定人生的眞義——却也不是容易的事。想這樣辦，必須考究以下各條事實——

(1)人在生物學上的性質；——就是人在自然界的位置。

(2)人把心理學上的性質——就是人的組織機能行爲意志各方面的性質。

(3)人在社會學上的性質；——這是人和人，個人和社會相互的關係。

(4)人類將來的福利和求得的方法。

(5)生活永存的道理。(The Immortality of Life.『我這裏說生活永存，萬萬不要誤會。我是說『生活的效果(Effects)』永存，『社會的生活』永存，不是說『個人的生活的本身』永存。』)

照這五條研究詳細，不是我這『發端』的文章應有的事。況且我學問很淺，也不配仔細述說這些。所以要做這篇文章的緣故，原不過提出這人生問題，請大家注意，請大家去掉『左道』，照正道想法去解決他，並不敢說我已經把他圓滿解決了。但是人人都有他自己的哲學，上至大總統，下至叫化子，都有他的人生哲學，我對於人生不能沒有一番見解；這見解現在却切切實實相信得過，也把他寫了出來，請大家想想罷。

人生的觀念應當是——

爲公衆的福利自由發展個人。（我現在做文，常覺著中國語宜達意思，有時不很親切。在這裏也是這樣。我把對待的英文寫出來罷。"The free development of the individuals for the Common Welfare."）

（四）

我這條人生的觀念，看來好像很粗，考究起來，實在是就人生論人生，有許多層話可說。怎樣叫做自由發展個人？就是充量發揮己身潛蓄的能力，却不遵照固定的線路。怎樣叫做公衆的福利？就是大家

皆有的一份.而且是公共求得的福利.爲什麽要爲公衆的福利.就是因爲個人的思想行動.沒有一件不受社會的影響.並且社會是永遠不消滅的.怎樣能實行了這個人生觀念?就是努力.這話不過略說一兩面;我這人生觀念決不是兩三行文章可以講圓滿了的.但是多說了看的人要討厭了.姑且拋開理論.把僞列子湯問篇裏一段寓言.取來形容這道理吧。

太行王屋二山方七百里.高萬仞.本在冀州之南.河陽之北。

北山愚公者.年且九十.面山而居.懲山北之塞.出入之迂也.聚室而謀曰:『吾與汝畢力平險.指通豫南.達於漢陰.可乎』雜然相許。

其妻獻疑曰:『以君之力.曾不能損魁阜之丘.如太行王屋何?且焉置土石?』雜曰:『投諸渤海之尾.隱土之北。』

遂率子孫荷擔者三夫.叩石墾壤.箕畚運於渤海之尾.鄰人京城氏之孀妻有遺男.始齔.跳往助之。

寒暑易節.始一返焉。

河曲智叟笑而止之曰.『甚矣.汝之不慧!以殘年餘力.曾不能毀山之一毛.其如土石何?』北山愚公長息曰.『汝心之固.固不可徹.曾不若孀妻弱子.雖我之死.其子存焉.子生孫.孫又生子.子又有子.子又有孫.子子孫孫.無窮匱也.而山不加增.何苦而不平?』河曲智叟無以應。

操蛇之神聞之.懼其不已也.告之於帝.帝感其誠.命夸娥氏二子負二山.一厝朔東.一厝雍南.自此冀之南.漢之陰.無隴斷焉。

這段小說把努力爲公兩層意思形容得極明白了.『子子孫孫.無窮匱也.而山不加增.何苦而不爲乎?』一句話尤其好.我們可以從這裏透徹的悟到人類的文化和福利.是一層一層堆積來的.羣衆是不滅的.不滅的羣衆力量.可以戰勝一切自然界的末一節話雖荒唐.意思乃是說明努力的報酬.但能羣衆永遠努力做去.沒有不『事竟成』的.我們想像人生.總應當從愚公的精神.我的人生觀念就是『愚公移山論』.簡截說罷.人類的進化.恰合了愚公的辦法.人類所以能據有現在的文化和福利.都因爲從古以來的人類.不知不覺的慢慢移山.山上的石頭土塊.人類不滅.因而漸漸平下去了.然則愚公的移山論.竟是合於人生的眞義.斷斷乎無可疑了。

七年十一月十三日.

這篇文章並沒說到仔細.仔細的地方.我還要研究去.奉勸大家都研究去.研究有得再談罷。

漢寒的一段寓言

一個家裏放的臘製神像．無意之間．被人放在一塊火的旁邊；這火是用來燒坎盤細磁的。臘神被火熱著漸漸的化了。

臘神大罵這火道：『看你這樣虐待我！我對於那些東西．你成就他．你卻破壞我來。』

這火答道：『你沒得可怨．除非怨你自己的性質。說到我．我是火．永遠這樣．到處這樣的。』

今日之世界新潮

羅家倫

却說現在有一股浩浩蕩蕩的世界新潮起於東歐；由東歐突然湧入中歐；由中歐而西歐；將由西歐出英吉利海峽，分爲兩大支：第一支直奔南北美洲，經巴拏馬運河，來太平洋，同第二支相會；那第二支沿非洲西岸，過好望角入印度洋，經加爾各塔，越菲立濱羣島，進太平洋而來黃海日本海。這支所經的洋面最大，所遇的障礙最多，所以潮流的吼聲愈響，浪花的飛騰愈高。若說那支先到遠東，都還要看他們路上行程的快慢，纔可以定他們先後的比例。總之，他們一定要到遠東，是確切不移的了！至於這個新潮初起時候的餘波，也震得地中海小亞細亞一帶山崩海覆，風起雲騰；這兩大支的勢力自然可想而見了！諸位不見俄羅斯的革命，奧匈的革命，德意志的革命，就是這個新潮的起點嗎？

現在的革命不是以前的革命了！以前的革命是法國式的革命，以後的革命是俄國式的革命！這兩種革命的異同，却有幾處可辨。第一，法國式的革命多半由於君主昏暴，政治不良；所以沒有路易十四等奢淫，法國的革命或者可以沒有的。至於現在革命國家的君主，並沒有十分昏暴，而且立憲法，開議院，頗能容民意的發展——如德國政治的清明，協商國方面的學者如韋羅貝博士等尚且佩服（一）——但是何以還免不了革命呢？所以我說現在的革命不是由於君主好不好，政治清不清，憲法有沒有，議院開不開；乃是由於廿世紀的世界根本不能有君主的偶像存在！上面所以無論他是 Czar. 是 Kaiser. 是 King. 是 Emperor. 是 Mikado. 都一律要被這個新潮捲去，不留餘孽！第二，前一種革命的發動，都有大革命家主持，用人民的軍隊，打敗帝王的軍隊。後一種的革命，都是平民造成，並沒有

十分的預備。祇要平民的革命聲浪一發，帝王的功臣走卒，立時手忙脚亂，智絕謀窮。彼得堡貧民的麵包聲可以嚇得殺人不貶眼的哥薩克馬兵，在街上舉槍行禮。柏林市上的紅旗影，可以使百戰不撓的普魯士軍隊，棄甲拋戈。這不是空前沒有的現狀嗎？第三，前一種革命的種子，不但種在工人心裏，而且種在資本家心裏：因是政府無道，資本家也是怨恨的。近年以來，各國政府與資本家日益接近，非常幇忙。開戰後一班鋼鐵大王，軍需廠主，更是異常發財。他們感激政府之不暇，難道還怨恨嗎？那知道革命的舉動一起，工人的勢力，竟可左右一切。政府也多由工黨主持。勞兵會裏的勞動勢力，却比兵士還大。俄國有這種機關，奧國有這種機關，德國也有這種機關；就是我們叫他做安樂國的瑞士，也有全國同盟罷工的大舉動。這也可以算得是一件驚人的奇事了！所以我說這次的革命，是民主戰勝君主的革命；是平民戰勝軍閥的革命；是勞働者戰勝資本家的革命！總而言之，以前法國式的革命是政治革命，以後俄國式的革命是社會革命。

革命以後，民主主義同社會主義，必定相輔而行。其大概的趨向，大約可以分爲經濟政治社會三方面。經濟方面的趨向，將來都偏重集產政策。以一切的實業，全受公家的支配，使最大多數的人民都有可以享受的幸福。威爾博士說：『以後民主主義想達到他的目的，必定要將一切的實業，收歸政府所有，爲政府所管；稅制必須改革；經濟上不完備不正當的組織，必須改良糾正。』（一）但是實行這大的改革，如何可以沒有流弊呢？威爾博士又說：『以後凡一切處治遺財私產，同訂立契約等事，必須取決於法律；法律產生於立法行政司法三機關；立法行政司法三機關又產生於地方選舉——所以正本清源的法門，我們當先從選舉方面着手。民主主義若是要統一政治，必定要有五個條件：（一）政黨同政黨初選必須由平民統治；（二）種種正式選舉都由平民統治；（三）選出後的議員必須受平民的統治同監督；（四）由平民直接立法（五）增加平民政府的實力』（三）『至於社會方面的目的，總是要保存平民的生命同健康，推廣平民的教育，均攤平民的消費，以增進一切平民的程度』（四）簡單說來就是實行普通選舉組織平民政府看威爾博士這番話同近來路透社的專電歐洲現在的潮流向着這方跑，是確切無疑的了。但是我還有幾句話要申明：就是民主主義同社會主義固然日益接近，就是社會主義同個人主義，也是相關的，而不是反對的。此後的社會主義並不是要以雷厲風行的手腕，來摧殘一切的個性；乃是以社會的力量來扶助那班稚弱無能的人發展個性（五）那集產政策並不是腐敗的武斷政府可以利用的，乃是爲公開的平民政府而設的。明白這個道理，方纔可以明白這個新潮的眞意思。

凡所謂『潮』都是阻擋不住的！都是要向四方衝決的！Renaissance （六）是『黑暗時代』過後的一個大潮，起於意大利幾個小城，終究是漫全歐釀成西方今日的新文化。Reformation （七）是十六世紀的一個大潮，起於德國一個叫 Wittenberg 的大學，卒能把教皇戰勝，開歐洲思想自由的新紀元。一七八九年法蘭西的革命是十八世紀一個大潮，其結果能將民主的精神布滿各國。一八四八年各國的革命是接續一七八九年而來的一個十九世紀的大潮，起於法國；其結果使德奧意各國羣起革命，把暴君惡相的壓制政策，永久推翻。一九十七年俄國革命就是二十世紀的世界新潮了！以前幾次的大

潮，中國同西洋沒有交通，所以沒有受着傳染；但是交通不久，就有辛亥的革命，也是十九世紀大潮的餘波呢！現在東西交通如是之密，中國還不會把世界的新潮捲去嗎？德奧雷霆萬鈞的政府，還抵抗不住，何況其餘的嗎？既然抵抗不住，就不能不預先籌備應付這潮流的法子。這個潮流湧入德奧國內，倘無十分危險；因為德奧人民，大都受過教育，兵工兩界，也都是有常識的。若是傳到中國來，恐怕就可慮得狠；因為中國的普通人民，一點智識沒有，兵士更多土匪流氓；一旦莫明其妙的照他人榜樣做起來，中國豈不成了生番的世界嗎？讀者不要以為我過慮，那個日子將來總會有的，不過是個遲早的問題罷了！若是我們中國有熱心的想免除這番擾亂，我却想了幾個條件同諸位磋商。

我所謂第一個條件，就是定我們求學問的目的，必須有益於全體的人類，不是有益於一部分的人類。我們將來所希望的成功，是平民的成功，不是貴族的成功，所以我們與其崇拜大彼得，不如崇拜華盛頓；與其崇拜俾士麥，不如崇拜佛蘭克林；與其崇拜雷竭奴 Richelieu 的理財，不如崇拜馬克斯 Karl Marx 的經濟；與其崇拜克虜伯的製造，不如崇拜愛狄生的發明。總要使以後中國的人民，絲毫不帶貴族的采色。第二個條件，就是要使凡是平民，都受教育，兵工尤其緊要。大家都當極力調查，設法指導，設如他們的智識健全，那就遇更危險的事，也無妨害；因為他們是受過訓練的，是有組織的，不是暴動的，烏合的。若是不給他們一點教育，專去激刺他們，是何異給小孩子一把刀，任他自殺嗎？俄國這次國內秩序不甚好，也是這個原因。但是俄國擔任指導的人還狠多，所以還有今日的現象；第三個條件，就是人人要去勞動；無論勞心也好，勞力也好，總不可稍存一點惰性，因為將來民主主義行久了的時候，恐怕有互相倚賴的習慣，蹈古代希臘 Pericles 時代以後的覆轍。若是人人肯勞働，那就永不會生出那種的惡現象來。况且按照進化的道理，人人都應自食其力；若是他不勞而食，就同搶別人的東西來吃一樣。英國大文豪 Ruskin 說：『一個人既不做工，就不應該吃東西』（八）Ruskin 雖然生在十九世紀，但是許多人笑他還是十三世紀的腦筋。他十三世紀腦筋，也知道這個道理，可見這個道理是深入人心的了！

以上一番話，不是我好發奇論；這樣的議論，在西方早已一點不奇，不過在同世界思潮隔斷的中國裏，大家聽了不免惶駭失措。但這種東西的實現，却是不可免的事實。我記得以前在錢塘江邊看見大潮來的時候，有些漁夫知道停着的漁船受不住大潮了，他們便架起帆槳，迎着潮頭走，却也不翻；停着反有危險。現在世界的新潮來了，我們何妨架起帆槳，做一個世界的『弄潮兒』呢！

民國七年十一月二十日。

（一）見 Dr. W. W. Willoughby 所著 Allied Vesus Prussian Political Jdeals 第五頁

（二）見 Dr. W. E. Weyl 所著 The New Democracy 一書中 The Industrial Program of The Democracy 一篇二百七十六頁至二百九十七頁。

（三）見前書中 The Political Program of The Democracy 一篇二百九十八頁至三百十九頁。

（四）見前書中 The Social Program of The Democracy 一篇三百二十頁至三百四十七頁。

（五）見 Leaoock 所著 Elements of Political Scienge 一書中之 Part III。

(六) Renaissance 是歐洲十五世紀一個時代其時正當黑暗時代之後教權盛行人民沒有思想自由的餘地。Constantinople 失陷時候有一班希臘學者從 Byzantine 逃到意大利小城裏來講希臘自由思想的學問後來歷史家於是多半叫那個時代做 The Revival of Learing 的時代。中國人就從 The Revival of Learing 的字面上將他譯作文藝復興時代．是不狠妥當的當 Renaissance 時代的人物所講的學問思想並不是同從前希臘的學問思想一個樣子不過他們用希臘的學問思想做門徑從最新的方面走罷了！Renaissance 一個字的語根是叫『新產』New Birth 我把本誌的名稱譯作新潮也是從這個字的語根上着的也是從這個時代的真精神上着想。

(七) 中文譯作宗教革命時代。

(八) 見 John Ruskin 所著 Sesame and Lilies 一書的自敍。

去兵！

傅斯年

七年十一月三十日北京大學在中央公園開演說會。余曾擬定『去兵』一題。適是日王撫五先生先講『弭兵』雖詞說不一而意旨從同；余遂作罷。歸來將所欲言者寫成此文；仍用演說體裁也。　著者。

『兵！』『兵！』我們整天心裏有這種東西的印象：整天見的是兵．整天聽得的是兵的消息。有的人在那裏招兵練兵用兵；也有的人在那裏供給兵伺候兵望著兵逃受兵辱害兵究竟是件甚麼東西？他的性質怎樣？他的用處怎樣？他在現在世界上的位置怎樣？

我回答這問題道：兵是沒用的兵是代表獸性的兵是野蠻時代的遺跡 (Survival) 兵是現在社會上一切罪惡的根原兵是文明進化的大障礙物。

中國人對於兵的透徹覺悟本是很早的：在周朝的末年已經有一般政治家用『弭兵』政策．更有一般哲學家講『非攻』主義。誰知道到了後來中國人的靈魂掉了；過了兩千多年的日子受了無量數兵爭的痛苦雖然出產了許多『兵車行』……終沒人發去兵的議論：這眞是件最可傷心最可羞恥的事。西洋自古來就有去兵的學說．所有大哲學家幾乎沒有一個不是這樣主義（一）到了近年．更是利害；再加上這次大戰的反響．這『去兵』一種主義已經完全離了哲學家的夢想變成了政治家的政策。可惜我們可憐的中國人竟是大半不曾聽得這種學說。我就用今天演說的機會同諸位商量這大概

罷了。

諸君知道人的所由來嗎？人的祖先．本是禽獸。從禽獸變成人．從野蠻變成有文化；雖然是人．卻不免帶點禽獸的性質．雖然是有文化．卻也不免帶點野蠻時代的遺傳世界上長久不熄的戰爭，是過去的黑暗．和未來的光明打仗：我們做人的唯一職務．是帮這未來的光明．和過去的黑暗．打仗這道理古時候的妖教（二）已經說過。我們的最大先知脫爾斯泰．也有句極簡截的話說：『現在的大戰……不是用鐵用槍用彈的戰爭．是個永遠不息的精神戰爭；兩方的敵人．一方是人類的光明的透徹覺悟要在那裏發展．一方是遺傳的黑暗和拘束正在那裏圍繞著壓制著我們』然則請問什麼是過去的黑暗．什麼是未來的光明？我敢答道．過去的黑暗是武力主義．（Militarism）卽是禽獸的遺傳．卽是野蠻的遺傳；未來的光明．就是一切政治上．社會上．倫理上．全本這『Democracy』一個主義而行．這主義昨天李守常先生說過的．我不細講了。昨天羅家倫先生講什麼世界的新潮流：這就是世界的新潮流。羅君學說．凡是潮流．不能抵抗；這 Democracy 一個主義．正在那裏『搖天撼地』『一瀉千里』．可見難得抵抗。偏偏兵一件東西．本著他的歷史．用著他的性質．處處和這主義抵抗．要是容許兵的存留．就是限制這主義的發展．要是帮助這主義的發展．就要預先不許兵的存留：我們既然明白曉得 Democracy 是光明的代表．是我們未來一切的希望和幸福所託命．就要竭力除去這黑暗的代表．這社會上無窮罪惡和苦惱所託命：

我說到這裏．諸位定要問我．何以把兵看得這樣不好？我說。這有許多條道理．等我一條一條說來。

第一是兵和政治的新潮流衝突。　政治的新潮流．就是上文說的 Democracy。經過幾十年的試驗．再加上這次大戰的教訓．這主義總算完全勝利。各國的政治家和人民．都有幾條透徹的覺悟：第一．覺得『人上人』（Race over race）一種事情．沒法延長下去；第二．覺得政治不是依靠兵力而行。覺得這個．當然覺得兵是沒用的。『凡是一種政策．若果除了兵力．沒法實行．必不是永久的政策』．必是個貽誤後人．損人不利己的政策．用兵力違背民意．用兵力壓制不獨立的人民．用兵力謀經濟的發展——一句話說來．用兵力抵抗 Democracy．——在現在眞不『時髦』了。既然政治上一切設施．必須靠著民意的向背．沒法不尊重民權的發展．還向那裏用武力去？何苦留著這武力作爲民意民權的妨害物？所以我們可以決然斷定道．在現在政治的潮流底下．不許有兵．有了兵．便是古來的政治。

第二是兵和社會的新潮流衝突。　社會的新潮流．也是受上文說的 Democracy 的支配。改造的趨向．大概分兩個道路：第一．破除社會裏各種階級；第二．大家對於社會．總要效勞．效的勞平等．受社會的報酬也平等．就第一條說．兵是專門製造階級的；就第二條說．兵對於社會．根本不效勞的．卻要索最大的報酬。照這看來．兵只會『助紂爲虐』；在現在社會的潮流底下．不許有兵；有了兵．便是古時的社會．

第三是兵和教育的新潮流衝突。　新教育的趨向．教人『因人設教』。兵的訓練．卻只有一條法子。新教育的趨向．教人注重『發展』．兵的訓練．卻專心『收斂』新教育是自動的．兵的訓練是強制的．昨天一位朋友問我．『兵的訓練是怎樣？』我答道．『是造就無機體．造就放砲的機器』．一個好好的人．弄

到營裏，受兵式的教練，先要剝去思想，再來剝去興致，再來剝去手足的自動舞蹈。「滿身上都是膽」，就是滿身上都是恐懼，滿身上都是木偶氣。戰陣明明是極可怕的事，却弄得他喪失了知覺，無意識的上陣地。到了那裏，一切舉動，像個機器。他那砲彈「應聲而發」，他腦袋好比機器似的。這樣的訓練，眞是把活人變成死人。我們想想當年的科舉訓練，何等離奇，何等可怕；這兵式訓練，却比他更離奇，更可怕。

照這樣看來，兵和一切新潮流反背，斷斷無疑了。我對於兵的判斷，可以約爲以下幾條。

(1)兵是破壞的——毛奇(Moltke)說，『兵是破壞，兵是僅僅破壞』：這眞是句誠實話。我們須要曉得戰後的一切建設，全靠著平和的精神；和戰爭的精神根本相左。戰爭的精神，定然不能用來建設：就可明白戰爭的效用，僅僅到了破壞，破壞以外，沒有關連了。(三)

(2)兵是不生產的。這道理原不消說。因爲兵不生產，所以和社會是讎敵了。

(3)兵是不負責任的。　既然造就成了機器，還對於誰負責任？

(4)兵是無權利，因而無義務可言的。　這道理也不消說。

(5)兵是幼稚的。　兵的生活，兵的思想，兵的性情，兵被公家的待遇，兵的沒事幹，兵的仰衣食於別人，兵和兵的交際，沒一樣不像小孩子。(四)

(6)兵是以不道德爲道德的。　罪惡莫大過殺人，殺人却算兵的道德。那種兵式訓練，專門消滅人性：其實人性那能消滅乾淨，不過把那些向上心理性心消滅了，那肉慾依然存在，或者更强。一旦暴發，便要姦淫虜掠了。我們只能說姦淫虜掠是兵的天職，不能說是兵的不道德。我們山東向來多土匪的，但是自從去年解散的「辮子兵」都投土匪，土匪愈不如從前了。本來的土匪，原略有點自治性，責任心，不像兵的全不管。從此可知兵的不道德，是性質如此了。

總而言之，我們正在這裏發展人的能力，向自然界開闢人類的殖民地，兵却在那裏用破壞的手段替自然界奪回人類的殖民地。我們正在這裏努力生產，兵却在那裏消費生產。我們最歡喜的是自由，是有責任，兵最怕的是自由，是有責任。我們希望人道精神漸漸發展，兵刻刻發揮着獸性。現在政治上社會上思想上一切惡跡，一切防礙物，請學問家攷究起來，可以說沒有一條不是古時武力時代的遺傳，沒有一條不和武力主義有直接間接的關係：從此可知兵是舊政治舊社會惡政治惡社會的結晶核，當然要除去哪！

諸位想必有軍界的人，聽了我這話，切不要發怒。——中國的兵，都是最親愛的同胞，生下來本是善人，那裏有什麼罪過，都是被那些心存利用的人招了去，害了，坑了。弄得無可告訴，弄得「死生繫於他人」，弄得專作罪惡。兵對於罪惡不負責任，還要叫那些造就兵的負去。我現在要請大家起個自覺心，脫出這個孽海。諸位想想，諸位豈不是爲著沒有職業才去當兵嗎？這沒有職業，豈不是因爲兵多了，到處破壞，弄得我們拋家舍業，沒法子辦，才去當兵嗎？難道我們身受的苦痛，還忍送給別人嗎？況且我們何嘗一定沒有職業的？好的沒有，壞的總要有的。都是被那招兵的巧言花語捉弄了去。那些用我們的人，忽然用不著我們了，就打發我們走路。到了那時節，我們坐食慣了，兵的性情成了，可眞沒事可幹了。爲他一時的利用，誤我們終身的職業，這果值得嗎？就是不打發我們走路，打發我們上陣死去，我們更覺著

值得嗎？他剋扣我們的軍餉．十萬買個小老婆．廿萬賭一回．卻給我們幾塊剛夠吃飯的錢．教我們死去．也不管為着什麼死去．我們值得嗎？我們究竟為著甚麼事要死來？我們為誰死來？俗語說得好．『死也要死個明白』．我們也是個人．我們也是父母生的．就該糊裏糊塗死去嗎？就該受他這樣待遇嗎？我告訴諸位罷！世界的將來是勞動主義．是工本主義 (Industrialism)。我們想有飯吃．總須做工的．不做工．將來定要天然淘汰．沒飯吃的．現在時候到了！起來！起來！起來！把刀化成鋤．把槍化成工具．把軍衣化成農工衣服．回我們家鄉．做生產的人．做有益的人．做有意識生活的人！

我還要告訴那些用兵的人．造就兵的人．替兵負罪惡責任的人．說兵是根本沒用的。若是兵果然有用．果然能夠以力服人．果然可以達到他的政略．袁世凱早做了中國的皇帝．威廉侯孚者蘭早做了世界的皇帝了。他倆現在那裏去了？他的政策那裏去了？那不如袁世凱百分之一的人．還在那裏做武力成功的夢裏！這些人若真能覺悟出罪過．去掉他的夢．和我們誠意的相待．他以前的罪過．本可饒恕的．他所據的財富也可不奪的。但是要真至死不悟．要真信得過兵力可以維持他的冰山．那真要倒了。不但未來的希望沒有達到．就是現在的地位．也要上東洋大海裏去．兵不僅沒有用處．並且有負號的用處。用兵滅人家．到了後來為人滅．用兵得地步．到了後來失地步．古時有個米太國．他的國王要滅鄰國波斯．向希臘的神壇求讖去。神說『你可以破壞一個大帝國』。他就從了神命．和波斯一戰．敗了．登時亡國。他總算破壞了一個大帝國．可惜這大帝國是他自己的。這是兵的用處。這是兵從古以來的負號的用處。人民的福利．國內物質的發達．那黷武的人縱然不曉得．他自己福利．總要想想哪！這負號的用處．

可怕不可怕哪？

諸位不要誤會．我不是主張把兵解散請他各自回家——這是沒道理的事情——我是主張把兵變成農工．把兵營變成工廠．把破壞的效用變成建設的效用．替沒有真職業的人找得個職業．替精神消耗在無用地方．生活放在無意識地方的人．找個消費精神的正當去處．找個存放生活的正當去處．我們從此變成自由人．變成有公權有責任的國民．不再當奴隸．不再當砲架子。此後對於個人的希望和幸福．對於公衆的希望和幸福．都是無限的。努力作工．幫著未來的光明．和將死的黑暗宣戰．世界的人沒有不對於大家表同情的。

我在這裏作積極去兵的議論．也有一部分人在那裏替兵辯護。辯護的道理．不過是說兵在歷史上有多樣大的勢力．兵對於促進古來的文化有多樣的效果．兵是勇敢的化神．兵是刻苦的模樣。這話猛然聽得．好像也有道理．細想一想．卻不值得一駁。拿過往的事跡．作為將來應當繼續的保障．是件極傻的事。這種人真忘了進化的道理．是在於推陳出新了。就是我們勉強承認兵的精神也有一二分可取．我們儘可想法把這可取的融化在社會生活裏呀！老實說．兵是幾千百年前的產物．無論同我們日進的同情相反．就是和現代經濟狀況．也是絲毫合弄不來。總覺得他不但是個太野蠻的法子．並且是個太笨的法子。用他達我們生活幸福的目的．是個不中用的器具。(五) 縱然說他在歷史上的效用『天花亂墜』也不能作為現在應當有兵的理由。現在是現在．過去是過去．除非『哲學家』和傻子．那裏有不承認時間 (Time) 的？至於兵的勇敢刻苦，卻也可以想法替代．脫爾斯泰主張去兵．所以他極重勞

働主義更且節儉刻苦的很。哲姆士曾經舉出『兵之替代品』The moral equivalent of War(六)這代替品究竟是甚麽，大家意思雖不盡一致，到了現在，却多半說是工本主義。我們的勞働，那一件不要刻苦的？我們工作的計畫，那一件不需勇敢的？若果說兵的生活，是初民的生活，可以保存天眞，免於弱種，勞働者的生活，何常不是初民的生活，何常不可保存天眞，免於弱種？生活簡單，精神刻苦，並不是兵的專利。在工本主義裏頭，這種美德，必然可以保存，沒法使他不保存。照這看來，兵有一二分可取，我們便把他鎔化在工本主義裏，從此兵眞是廢物了。還有一層，奮鬥的精神，是同人類永久不滅的；但是兵的奮鬥，是人和人鬥——就是狗和狗鬥，狠和狠鬥，——未來的奮鬥，應當是人和自然界鬥，用人的能力，戰勝自然界，向自然界開拓殖民地，新領土，不向別人身上開拓殖民地，新領土。同是一種奮鬥，兵用來是破壞力，工本主義用來便是建設力，用工作替代兵制，可以作為定理了。

現在廢兵一個問題，已經離了討論的時代，到了漸次施行的時代。上回演說會裏，胡適之先生講的『平和大同盟』並不是理想之談。所有限制武備，組織國際法庭，以便代替『武力解決』這次歐戰和議之後，總要有幾部分實現。古時哲學家的夢想，早已成了預言了；世界廢兵的日期近了。

諸君定要想到中國對於這問題，總要另當別論；因為就表面情形而論，中國內憂外患極多，好像離不了兵的。其實考究起來，中國去兵，比別國尤其容易。說中國土匪多，但是中國土匪全是兵變的，沒兵就沒土匪了。說中國叛亂多，但是這也是兵激的，稱叛的人，也是挾兵力的。若是只有保護公衆安寧的警察，把兵一律廢去，自然只得訴之公道，這面無從激，那面沒法叛了。照這說來，中國兵不特不能除內憂，並且是一切內憂的根原；除了兵，就除了內憂的根原了。說到外患，中國尤其用不著兵。難道中國的兵為打外人而設嗎？他也曾經打過外人嗎？要是中國指望著兵保護，中國地圖早變成七色八色了。中國已前的生命，全靠著均勢，以後的生命也要靠着均勢；再加上強國對於弱國的同情，經濟上的關係，中國不會旦夕就亡的。有兵沒兵，兵多兵少，都是一個樣。我們又何苦耗費無量的金錢，造就有害的兵來？別國對於去兵，都有互相牽制的形勢；英國有兵，法國不得不有；法國有兵，德國不得不有；要去必須大家一齊去。中國却不受這種牽制，就是他們不去，我們却可以獨自去掉他；正因為中國兵隊和中國的生命，沒有絲毫的關係。就中國現在的情形而論，教育實業，那一樣不比兵要緊十萬倍？努力辦這些還有點來不及，誰還有閑錢閑工夫去『整軍經武』？果然我們昏心，不管別的，專門練兵，練上四五十年，纔可和外國一戰，到了那時節，世界早已『弭兵』了，也不許我們再有兵了——這眞是白廢工夫的事。我們既然處在去兵的絕好機會，何不登時起來，為天下先？這樣一辦，眞可得世界上人的同情，拿實業替代軍隊——就是拿 Industrialism 替代 Militarism ——更可使得世界上人覺著中國人有眞精神。有這同情，有這敬心，中國的生命，眞穩固了。機會！機會！不可失了！我們中國向來不供給世界文明，這回若是獨能替世界造個新紀元，為大國作個好榜樣，從此中國在歷史上佔個領袖的地位，這是何等榮譽的事！機會！機會；不可失了！

我們既然知道中國廢兵的道理，是必要的，是容易的，就當努力做去。能做文章的人，多做幾篇去兵的文章；不能做文章的人，多向大衆談談去兵的道理。總要使得『家喻戶曉』，成個極有勢力的輿

論。更要在兵將來的敎育和職業上仔細研究出個有益的辦法全國設警察的手續仔細研究出個條理。等到有了眞國會眞政府再向他們請願一次請願不聽兩次兩次不聽三次永不聽我們像辛亥年的辦法來一下再向俄國學個乖；………這樣不愁他不聽不愁去兵不能施行不愁中國不當世界去兵的領袖不愁中國不替世界造個國慶日機會機會不可失了！我們預備罷！

外國人常說我們中國人人性不大充足因爲明知道一件事應當這樣做却只因循苟且偏不做去。我們若是知道廢兵却不向廢兵做去又要被人說我們人性不充足了。若逕自做去可以把這羞恥一洗而盡了。從此我們是『中國人』不是『支那狗』了。

七年十一月三十日。

（一）柏拉圖康德邊沁等主張尤力。

（二）波斯古代的 Zoroastrianism。

（三）詳見 William James' 的 The Varieties of Religious Experience 三六七頁。此書三六五—八頁談兵可廢之理甚善。

（四）詳見 Benard Shaw 的 John Bull's Other Island 的敍。此敍中有一節名 Down With The Soldier 將兵之惡跡述說盡致論斷尤爲透徹。本文中頗多引用。

（五）見 Jene Addams 的 Never Ideals of Peace。此書爲主張廢兵論者重要之作。

（六）見 James' Varieties of Religious Experience 第三六七頁。

「新」

陳嘉藹

最可喜的是這個『新』最可怕的也是這個『新』；最可樂的是這個『新』最可悲的也是這個『新』。

『新思想』『新智識』『新學問』『新道德』……這類的新豈不是很可喜的嗎？去年東三省流行的『新傳染病』前年和日本人訂立的『中日新約』，這類的新豈不是很可怕的嗎？科舉時代的『新貴』結婚時節的『新人』這類的新豈不是很可樂的嗎？遺老眼見的『新朝廷』喪家供著的『新靈牌』這類的新豈不是很可悲的嗎？

這個『新』究竟是甚麼？

如果解得不明明白白，我們這本新潮只配給看官們抹卓子上毛坑。

今天冷得很火爐熱得肆。有三位先生—一位是個邏輯學家一位是個心理學家，一位是個哲學家—圍著爐子。這個爐子裏的炭闢闢剝剝的只管爆；那三位老先生的嘴嘰嘰喞喞的只管談這個『新』究竟是甚麼？

邏輯學的先生道：我們講邏輯學的，最重要的是個『思辨』。這個『思辨』必要經過那『較量性質，闡明關係』兩層的手續。假使一件一件的東西都『孤立無偶』的存在有甚麼性質可較呢？有甚麼關係可言呢？故此沒有二個或二個以上的事物放在心中決不能夠成那『思辨的作用』。我們有了『那思辨的作用』便可以連絡兩個『概念』成就一個『判斷』了。便可以連絡兩個『斷判』成就一個『判新斷』了。如此逐層推上。在前的兩個。叫做『舊』在後的一個。就是『新』。這一段邏輯

學陳腐的說話，我拿來定下六條的定理——

（一）『舊』是個『因』『新』是個『果』 『舊』和『新』是個『因果的關係』有了『因』必然會生『果』有了『舊』必然會生『新』正如有了『前提』必然會生出『結論』 有了夫妻必然會生出兒子，有了工具必然會做成器皿；這是決然無疑的，今人但見有些夫妻不能生育兒子，有些『舊』不能去更『新』來駁我這『新舊的因果關係說』不知我說的是個『可能性』不是個『已形性』我說夫妻可以生育兒子，未必一定生育兒子；因爲夫妻有特別原因失了夫妻之實，便不能生育兒子。我說『舊』可以去更『新』，未必一定更『新』 因爲對於『舊』的不去『思辨』，便不能更『新』 你不信嗎？你試問問邏輯先生，天下那有不能得『結論』的『前提』？如果不能得『結論』，配叫做『前提』嗎？如果不能更『新』，配成個『舊』嗎？請你們『守舊黨』，不要灰心，凡事要努力去進行，努力去思想；沒有個『舊』不能更『新』的，就是我們『新』的，還要借重許多呢。

（二）『舊』是『衆數』的『新』是『單數』的 上頭講過，『舊』是個『前提』『新』是個『結論』推論式上，『前提』有兩個，『結論』只有一個。故此『舊』是衆數的，新是單數的。舊的衆『衆到無限』新的單『單到無偶』 爲甚麼呢？夫妻兩個，在一時間，只能產出兒子一個。（雖有孿生，也分先後。）倒轉來說：這個兒子，雖然由父母二人產出，他的父母，又有父母。由此一級一級的推上，那些父母多至無限，那些『前提』多至無限，那些『舊』也多至無限。但是兒子只有一個，『結論』只有一個，這『新』也只有一個。故此無論那一件事物，那一條道理，合理的『新思想』，只有一個，作成這個『新思想』的『舊材料』，却有『恆河沙數』的分量。由此可知眞正合理的『新思想』『新道德』……決不會從天掉下來的，也決不是『面面俱圓』的。

（三）『舊』是『雙對』的『新』是『絕對』的 就文字上看，『新』和『舊』是個對待的名詞。有了『新』，才知道那個『舊』；有了『舊』才顯出這個『新』 這是固然了。但是按之實際，未必如此。譬如未有飛機的時候，突然創造一駕飛機，這駕飛機，是『新』的了。那裏有駕『舊』飛機和他做對待呢？又如中國向來沒有民主政體，這民主政體是『新』的了。在中國裏頭，那裏有個『舊』民主政體和他做對待呢？那個『舊』却是不然。今天做件衣服，前月做的那一件，就算『舊』了；前年做的『更舊』了。因此『最舊』『次舊』的名稱，還可以說得過；說到『最新』『次新』的，就不通了。爲甚麼呢？因爲有了『最新』，那『次新』就不得爲『新』由此看來，『舊』有級數，『新』無級數。『舊』是幾何學上的一條綫，『新』是線前的一點。（墨家叫點做『端』）線是由一點一點串成的，沒有點，必然沒有線。倒轉來說，沒有線，也可以有點。『線必待點，點不必待線』『舊必待新，新不必待舊』 （這是說他們的因果，前是說他們的對待，故不衝突。）故此說『舊是雙對的，新是絕對的』 這個根據甚麼原理呢？因爲『新』是個『眞理』的表現，是個『適應』的代名。（詳下）——這番議論，出了我的邏輯學範圍，我不配說了。

（四）『舊』是個作成材料的『傢伙』；新是個追求無已的『目的』 上頭講過『舊』的眞實用途，是作成『新』的一種材料。這種材料，只配稱『傢伙』 因爲『新』的原素，包有兩類東西：一類是質，一類是力。質就是『傢伙』，力就是『思想』。『傢伙』是死的；『思想』是活的。故此『舊』雖然有作成

『新』

材料的用途說到本體依然是死的。『新』却不然上說『新』是個『點』是個『端』一點運動變成一條線，一線運動變成一塊面，一面運動變成一顆體，小體堆疊成大體，大體堆疊成更大體：一直堆上去，無窮無盡。這樣堆法，全靠著『力』全靠著『思想』——『思想』無盡；佛力無盡；衆生無盡；世界無盡『新』亦無盡。——西洋有幾位哲學家說，世界全是活動的。沒有活動，不成世界。這個活動，就是追求那個無窮無盡的『目的』，就是追求那個無窮無盡的『新』。沒有『新』，不能活動。沒有活動，不成世界。故此沒有『新』就不成世界。

以上四條，不過把『新』和『舊』的『垂直線』上的關係，略略說明。至於他們『水平線』上的關係，更有二條：——

(五)『新』和『舊』是個矛盾的對待。　這條最顯淺易明，本待不說，恐怕人誤解他們『因果的關係』以爲『新』和『舊』同時可以相容，這就立說人的罪過了。故此不得不略略敷衍幾句。諸君諸君！你知道你們天天食的白飯是極骯髒的糞料弄成的麽？然而把糞和飯一起放在碗裏，你們願意吃不願意吃呢？糞是個『因』，飯是個『果』『舊』是個『因』『新』是個『果』，這是他們『垂直線』上的關係。糞和飯不能攪在一碗同吃。『舊』和『新』不能混在一塊並行，這是他們『水平線』上的關係。老先生！『學兼新舊』那句話，可以別說了。

(六)『新』和『舊』絕對沒有『不新不舊』的容中。　『新』和『舊』同『黑白』『老幼』稱名等，絕不相同。顏色不只『黑』『白』兩種，年歲不只『老』『幼』兩種，故此可以有『非黑非白』的紅色：『非老非幼』的壯夫。至於『新』和『舊』，只有兩類，不是『舊』就是『新』，不是『新』就是『舊』。有了那『更新』這『新』便成了『舊』。那『新』是天天活動，時時進行；這『舊』是歲歲停頓，年年積壓。天下事物，『非行卽止；』『非舊卽新。』『鏃矢之疾，而有不行不止之時，』這是名家騙人的話罷了！

上頭零零碎碎的幾條，完備不完備，暫不要管。我這一番說話，却有兩個大綱領！第一，論『新舊垂直線上的關係，』定他是個『因果』，有化學的融和作用；第二，論『新舊水平線上的關係』定他是個『矛盾』，有物理學的排斥作用。由第一條，知道斷沒有不可更新的『舊』，是勸勉那些『守舊派』好去更新的意思；由第二條，知道斷沒有和舊攪在一塊的『新』，是禁止這些『維新派』不可去與『舊』調和的意思。第一條是說這個『新』怎樣構成的歷史；第二條是說這個『新』對付周圍的狀態。我說完了，讓你說罷。

心理學的先生道：　我們講心理學的，範圍窄的，是專指『意識』的一部；範圍寬的，是攏統『精神作用』的全體，如果照近來講心理學的專去研究那一部的『意識』，把全體的『精神作用』丟下，這個『新』『舊』的判別，和那『好新』『守舊』兩派的根據心理，就難說個明白了。故此先要知道『意識』是『精神作用』的一部分，有許多『精神作用』不在『意識』範圍裏頭。才可以明白怎樣是『新』，怎樣是『舊』；『新』是怎麼來的，『舊』又是怎樣來的。

講到『意識』的性質，雖有許多，但最爲重要的，是『意識變遷不息』這條定理。因爲『意識』這東西，同流水一般，故此叫做『意識流』(Stream of consciousness) 在這個『意識流』裏頭，甚麼思想，

甚麼觀念，才可以覺得已變舊了。單拿感覺一類做個例證：譬知野外的青草，一看是綠色的，再看也是綠色的。前看的綠色，和後看的綠色，必然有多少不同。爲甚麼呢？由外面一邊說，靑草的綠色，全由日光映出來：這地球是時時刻刻動的，那太陽射著地球的光線，是時時刻刻的變換方向；那靑草受著光線顯出來的綠色，也是時時刻刻的變換淺深。所以說他不同。由裏頭一邊說，我們一看時受了綠色的感覺，那感覺成了個印像，能弄到全部腦髓的組織，必然起些變化。用那已經變化過的腦髓，去領略再看時感受的綠色，那裏會相同呢？外面的狀況不同，裏頭的腦髓變換；故此內外兩邊合成的種種『意識』作用，任一秒鐘，任一剎那，前後比較，斷斷不會完全相同。那不同的所在，就是『新』。既然是『三界惟心』，既然是『萬法惟識』，證明『意識』時時刻刻都變『新』，故此外界甚麼東西都是『新』。這個叫做『萬法惟新』。這個叫做『汎新論』(Pan-newism)。順著這條道理，故此人類普通的性情，都是『厭故喜新』。你不信麼？試問那一個頑故派不想做個『新官』，那一個老頭兒不想納個『新寵』呢？

依著這番『汎新論』，那個『舊』往那裏去了？『攄懷舊之蓄念，發思古之幽情』，又是根據甚麼心理呢？

我前講過『精神作用』，不剛是『意識』一類，『意識』之上，據佛家說，還有什麼第七識第八識。第七識就是『末那識』，就是『意根』。那個『意根』壞得很：常時拿定一個『我』，這個『我執』，又分爲『我愛』『我慢』『我見』『我癡』四類。佛家叫做『四種煩惱』。有了這些煩惱，由『我愛』貪戀著自己辛苦得來的東西；由『我慢』必要拿著自己的東西，去制勝他人；由『我見』因爲只懂得這個，故此守著這個的成見；由『我癡』因爲不懂得那個，故此排斥那個的好處。譬如懂『小學』的人，他的文章，至少有幾十個說文本字，這是『我愛』了。他懂得『小學』，必然拿些奇奇怪怪的字去嚇人，還要罵人不通小學，這是『我慢』了。他懂得的是小學，不懂得的是洋文，因此說小學這麼這麼的有用，洋文那麼那麼的沒用，這是『我見』『我癡』了。——倒轉來說，懂得洋文不懂得小學的人也是一樣。攏統來說，凡人都是一樣——這些『我執』，就是『守舊』的根由。

我問他好端端的爲甚麼招著這些煩惱呢？究竟於他有甚麼利益呢？他也莫名其妙，我也莫名其妙。因爲這些煩惱是由『意根』發出，不在『意識』範圍之內，所以他不懂得甚麼緣故，我也不懂得甚麼緣故。

守著這『四種煩惱』就是『舊』；任由那『意識流轉』就會『新』。第七識（末那識）是『守舊』的根由；第八識（阿賴耶識）是『維新』的張本。（『意識』流轉，全靠著阿賴耶識流轉，故此說『第八識是維新的張本』。）

用甚麼法子可以把這『四種煩惱』弄掉呢？孔二先生的『無意無必無固無我』很好。老顏的『坐忘』也不錯。——這個修練工夫，出了我的心理學範圍，我不配說了。

哲學的先生道：我們講哲學的，對著甚麼東西，都要從根本上著想，尋出一個根本的解決，再由這根本的解決，下一個根本的定義。這是探討『究竟』的方法。用這方法去解決那『新』字的意義，首先要知道。我們現在研究的這個『新』，決不同尋常人稱爲『新舊』的那個『新』『新舊』的那個

『新』，本來沒有什麼價値，也不値得我們去研究。爲什麼沒有價値呢？因爲『新舊』的那個『新』，常時受著三種的限制：（一）『時間』的限制。上頭講過『時間』息息的變換，『意識』刻刻的流轉，固然可以作個『汛新論』，亦可以作個『無新論』（Anewism）。爲甚麼呢？古人說得好：『俛仰之間，已成陳迹』。新青年馬上就會變做舊青年，新潮馬上就會變做舊潮。如此看來，可以說天地萬物，絕對沒有『新』的。（二）『空間』的限制。普通的人，常常拿著初見初聞的當作『新』，其實我剛入閱報室看見的一段廣東『新聞』，我們廣東那裏已成『厭聞』了。中國五十年前婦人用的花邊花裙，現時有許多外國貴女把他鑲在衣服上，當做『時妝』哪！（三）『識域』的限制。我們常常把初入『智識界域』的東西當做『新』。譬如鄉下的教館先生，天天都是教『天地玄黃』一類的聖經，偶然看見地理教科書上說地是圓的，會動的，逢人便說他知道『新理』了。這也不止教館先生，高等學級的教授，也會如此。亦怪不得他如此，因爲凡人沒有不如此。

那『新舊』的『新』，常常受著這三種的限制：由著『時間』的限制，所以那『新』不能『常住』；由著『空間』的限制，所以那『新』不能『普遍』，由著『識域』的限制，所以那『新』不能『眞實』。那不能『常住』不能『普遍』不能『眞實』的東西，我不屑去研究，亦無從去研究。世界萬事萬物，有形的物體哪，無形的思想哪，沒有的忽然間有了，有的忽然間沒有了。這『自無入有，自有入無』的眞實理由，普通人叫做『機會』（chance），哲學家叫做『機緣』（occasion）。那個『機緣』不是上帝造的，亦不是人力成的——因爲人力也包在『機緣』裏面——那個『機緣』

必和當時狀況種種相應合。怎麼樣相應合呢？一言難盡，只好跟著『進化論』的先生說，隨便叫他做『適應』。有了那『無』的『適應』，那萬物自然會『從有入無』；有了那『有』的『適應』，那萬物自然會『從無入有』；有『動』的『適應』就會『從止入動』；有『止』的『適應』，就會『從動入止』；有『病』的『適應』，好端端的就會『病』；有『死』的『適應』，生活活的就會『死』……『從無入有』『從有入無』……這個叫做『變』。『變』就是『新』。『適應』是不可知道的。等到『適應』表現出一個『變』一個『新』出來，我們才知得覺得。就是我們知覺得的『機緣』，也逃不了這個『適應』。

我說的這個『適應』和『進化論』先生說的『適應』，有點不同。他說『適者生存』，以爲『適應』就可以『生存』。這個說得『不該不遍』了。大凡事物『生存』的，都是得了『生存』的『適應』。這個固然了，但是『適應』不只『生存』一類，有『死』的『適應』，有『滅』的『適應』。得了這個『死滅』的『適應』，那事物斷斷不能『生存』。我們但見『生存』的可喜可樂，『死滅』的可怕可悲，故此『適應』表現出來的那個『新』，也可喜可怕可樂可悲。『適應』的本體，不能說他好，也不能說他壞：本來沒有什麼可喜可怕可樂可悲的地方。故此『適應』表現出來的那個『新』，也是沒有可喜可怕可樂可悲的地方。我們見得有些『新』可喜可樂，有些『新』可怕可悲，這是我們的『私意』罷了。拿着『私意』去對付那個『新』，故此人人情感不同。同是一樣的『新』，這邊看來是可喜可樂，那邊看來是可怕可悲，是常有的事。譬如這

篇開端說的最可怕的「中日新約」，日本人未嘗不喜最可悲的喪家「新靈牌」，「鬼有所歸」，故此那「新鬼」未嘗不樂那個「新」，不管你喜也不管你怕，不管你樂也不管你悲，一味依舊進行的去。「新」

「適應」這東西，不受「時間」「空間」「識域」三種的限制，故此「適應」一定可以「常住」可以「普遍」可以「眞實」故此「適應」表現出來的那個「新」，也不受「時間」「空間」「識域」的限制，也可以「常住」「普遍」「眞實」

這個「新」究竟是甚麼？

「新」就是「適應」；「適應」就是「新」

哲學對於科學宗敎之關繫論

譚鳴謙

第一章 序論

科學者。以智力爲標準。理性爲權衡。彼對諸宇宙現象。靡論自然界。精神界。假訴諸理性。而智力所弗克判斷者。罔不斥爲妄誕不稽。故謂人之智力若日光。而理性如利劍。日光洞燭事物之眞相。利劍則逞其寒芒之鋒。截斷糾紛。剖析纖毫。不容錙銖有所爽忒。故科學以別辨明瞭爲重。透澈玲瓏爲主。至所謂神韻縹渺。幽玄深邃之境。非其所尙也。因之科學家之世界觀。常不免於乾枯無味。

宗敎者。以信念爲人類精神最高尙之作用。心情滿足爲人生究竟之主鵠。彼謂吾人信念。非先立乎確不可拔之地。而遽欲求人生幸福。享圓滿生活。伊古以來未之聞也。雖然。人之信念。誠宜確定。但信念非獲諸自反思想之結果。其有不爲妄動狂奔之感情所役使者尠矣。必也吾心信仰之觀念。與吾心是非之觀念。常相伴而不相離。乃爲難能而可貴。而宗敎家未暇慮及此也。故世之宗敎家。莫不高談玄妙聖靈不可思議之境界。而懃懃懇懇。塞聰去智。以謀感情之冥合。蘄神靈之默契。至所謂明白之現象。自然之範疇。彼匪獨輕蔑之。且視之爲鑿眞喪性之具。因之宗敎家之世界觀。多傾向於虛想幻像。

蓋科學家以智力爲主。宗敎家以感情爲主。各有充分之理由。相當之領域。且因是而互相譏詆。互相評隲焉。科學家以宗敎之頂禮膜拜。邀福畏禍。悉屬愚夫愚婦之所爲。宗敎家則以科學拘墟繩尺。偪促規矩。其胸襟之褊隘。有類於庸夫豎子。缺乏雅趨。而其鉤稽事物。明察毫厘也。又類於暴官酷吏。專務羅織以成獄。科學家曰。宗敎之光如爝火。今日物質文明之曙光如旭日。日月出矣。爝火熄矣。宗敎家曰。科學

之於智識。恰如鼴鼠之飲河。縱然滿腹。僅屬涓滴。果欲智識臻於圓滿自足之境。勢不得不求之於宗教。科學家以今日世界之進步。皆由乎科學家窮微研幾之功。宗教家又以人世之幸福安寧。莫非受宗教家守道篤信之所賜。兩相對峙。爭辯弗休。孰克判其勝負。斷其優劣。然則今之學者。將以科學爲是。而以宗教爲非耶。抑專崇信宗教。而遺棄科學耶。何去何取。孰是孰非。二者皆有所不能。蓋科學者權輿於人間之理性。宗教者淵源於人間之感情。而理性與感情。同爲吾人心理並存之性質。故六合之內。苟爲圓顱方趾棲息蕃殖之所。雖科學程度有淺有深。信仰教條。有同有異。然莫不有科學與宗教之並存。其故由於科學與宗教之在吾人心性。各有確實堅牢之根據。斷不許保守其一。而排斥其他者也。雖然。二者之性質。立於正相反對之地位。因其各趨極端。其所以互相衝突者。乃必然之勢也。夫既衝突矣。果將有最後之勝利者乎。其將勝者獨存。負者歸諸淘汰乎。曰否。吾人試曠觀古今東西之歷史。科學與宗教。常相衝突。常相爭衡。亦常相並峙。未嘗見有科學獨存。而宗教消失。或宗教歸立。而科學滅迹者。其故何哉。蓋社會者與個人之人格相同。必因有所活動。乃克趨於統一者也。然所謂科學。所謂宗教。在人性均有確實之根據。故得同爲社會活動之要素。雖其中部分不免有所衝突。而在社會全體觀之。反時相調和。時相融合。無二種之活動。與個人無二個之人格相同。故科學與宗教。終無礙於社會之統一活動。從表面視之。未有不詫爲奇事者。然不足奇也。吾人試一靜思而默察之。必有一物焉。位置於科學宗教二者之間。常以調劑其反撥拒斥之方向。而防其各走極端。互相背馳。以保持社會統一之進行者也。匪若是則二者之爭。靡有底極。社會或因之呈露分裂。失其統一。豈不大可哀乎。然吾人徧閱東西歷史。科學與宗教。雖常相衝突。未嘗見有因其衝突而致社會全體之分裂者。則其中必有調和者在。決無疑也。然究之足負調和之責者維何。曰哲學是也。哲學之職分。立於宗教科學之間。常相親近。而常相調和者也。蓋科學之世界觀。重於乾枯寡味。而哲學得進之於宗教深遠高妙之世界觀焉。宗教之境地。不乏虛想幻像。而哲學得導之於確當明晰之科學世界焉。昔之二者冰炭不相容。柄鑿不相入。今幸獲哲學爲之媒介。使之漸次接觸。而進於相反相成之狀態。故世之哲學家。得有備具二家之性質。其中富有科學之性質而類似科學家者。希臘古代之洛以基巴史 (Leucippus 紀元前五世紀人) 豆木克利篤史(Demacritus 紀元前五世紀人) 近世之康末脫 (或譯作孔德 Comte. 1798-1857) 斯賓塞爾 (Spencer. 1820-1904) 是也。其富於宗教之思想。而與宗教家相似者。昔之批搭高拉史 (Pythagoras 紀元前五世紀人) 拍拉圖 (Plato.B.C.427-347) 今之叔本華 (Schopenhauer.1788-1860) 哈爾德們 (Hatmann.1842-1906) 是也。此輩似科學家而又非科學家。似宗教家而又非宗教家。時而爲科學家。又時而爲宗教家者。哲學家也。哲學家雖自有常住之地位。而恆立於二者之間。當科學之性質趨於冷酷時。而哲學家溫和之以宗教。又當宗教之性質過逞猛烈時。而哲學家則鎮定之以科學。有時固與科學相親。有時亦與宗教相近。有時能使二者渾融無迹。以成就思想界活動之統一。更有時能使二者各安住於固有之地位。以各發揮其人類心性之本能。若是。哲學家之職分。豈不綦重哉。雖然。欲知哲學之何以有此能力。不得不先就心理學上之作用。以考察哲學科學宗教三者之成因焉。

第二章　智力與感情

吾人之精神作用。種類誠多。然大別之。有二大系統。一曰智力作用。一曰感情作用。或稱曰理性。曰感情。吾人之所有精神作用。不屬於理性。卽屬於感情。莫有能出乎二大系統之外者。且智力作用最大時。感情作用必最小。又感情作用最盛時。智力作用必最弱。試觀吾人當考察事物之際。辨別錙銖。分析秋毫。斯時也。與苦樂相關連之一切感情。全然滅跡。反之。吾人當喜笑悲泣情緒熾盛之時。一切判斷作用。殆消失無影。是其明徵也。故可謂智力感情二作用。爲精神界之兩極。而一切心理現象。悉動搖於兩極之間者也。亦可謂一切心理現象。全由智力感情所配合。而莫能外者也。今試比較二者之特質。而紀述其相異之點。約有四焉。(一)智力作用分析者也。而感情作用則爲綜合。(二)智力作用意識者也。而感情作用則爲無意識。(三)智力作用靜止者也。而感情作用則具有動力。(四)智力作用必然者也。而感情作用則極爲自由。

何云智力作用爲分析而感情作用爲綜合。蓋智力作用之本性。在乎辨別。而吾人所謂得知某事物者。卽由辨別作用以認識某事物互相關繫之謂也。故辨別作用愈銳敏。則認識事物愈爲容易。然辨別作用。卽由分析觀念以比較事物之同異所生。故曰智力作用分析者也。至若感情作用之所謂快不快者。完全爲單純之精神狀態。無所從而分別部居。假若取其要素而分解之。便屬諸理性而非感情矣。故當精密分析感情之要素時。卽不能純謂之感情。感情者。常單一而無差別相以表現者也。因之高尙純粹之美感。及神韻縹渺幽玄深邃之境界。雖任以如何銳敏之智力。卒不能認識其成立之要素。

何云智力作用爲意識而感情作用爲無意識。夫智力作用。旣有知之之主觀。復有所知之客觀。知識者。卽主觀客觀對向之狀態也。亦卽主觀對於客觀最明瞭之時也。故意識最明瞭。卽知識最明晰。世所謂明白觀念者。不外指意識最明白之狀態耳。至若感情作用。乃由主觀客觀融合而成。感情作用極强時。主觀客觀之差別相。逐漸減少。終入於恍惚之境域而達於物我冥合之狀態。此卽所謂無意識之狀態也。如吾人當諦聽微妙之音樂。審觀美麗之繪畫。殆有形神俱釋骨肉都融我喪其我之想。故曰感情作用無意識者也。

何云智力作用爲靜止而感情作用爲動力。蓋智力作用。常依據一定不變之思想法則。以認識事物之對象。故無論對象之變化如何複雜。而思想法則毫不隨之而有變化。此智力作用之所以爲靜止也。若感情作用則異是。彼旣非有所準據一定不變之法則。且常自取任意之軌道以自定方向。因之感情之作用千變萬化。莫能預測。故富於智力之人。沉着靜肅。富於感情之人。活潑潑地。

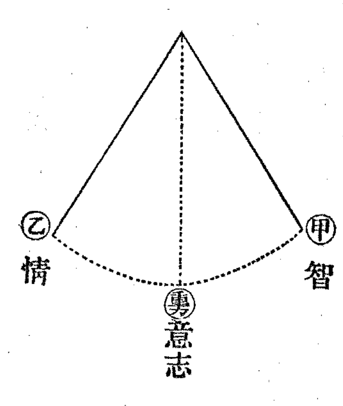
何云智力作用爲必然而感情作用爲自由。前旣述智力作用。必循乎思想法則矣。故其進行也。相以因果必然之關係爲基礎。而良好之模範。且無待證明而人人易知者。莫如數學。蓋數學者。徹始徹終。必須準據論理必然之法則。其間不容分毫有所假借者也。若感情作用。旣無所準據。亦無所遵循。故飛躍蹤橫。恰如天馬騰空。無所羈絆。吾人試一歌詠歷代詩人之篇什。其想像感情。飄逸自在。爲何如乎。

綜上論述。智力與感情相異之點有四。且其相異也。皆適分立於正相反對之地位。由是觀之。二者之性質。旣已自相衝突。其在吾人精神界中。兩相對峙。爭長競雄者。必然之勢也。苟非有居中者調和而融合之。則吾人精神界中常有兩相反對之二大系統。兩不相下。各走極端。勢必趨於分裂。因之人格永有不

蒙其影響者。然通觀世界人類。除特有精神病者外。雖不免時有衝突矛盾。然其究竟終歸統一。而吾人之人格。終得賴以保持。則知吾人精神界中必有調和者在。決無疑矣。惟負調和之責者維何。曰意志是也。

第三章　意志

當吾人動作云爲之際。必先具備決心於內。乃克發顯於外。然考察此決心之在吾人精神界中也。乃屬唯一無二之觀念。今者祗謂此觀念單由智力考察之結果。既未能滿足吾人之感情。若祗謂純由感情活動之所得。亦未能滿足吾人之智性。其將必原乎理性之判斷。又無妨心情之滿足。出乎感情之要求。又堪任理性之批評者乎。簡辭言之。此唯一無二之觀念。實情智調和而成者也。雖然。此作用固不可謂在情智以外。然亦不可謂全在情智之中。何則。情智之性質。既立於正相反對之地位。安克自身漸近而調和之哉。余故謂此調和情智之作用曰意志作用。意志者。在情智之中。以情和智。以智抑情。或由智達情。由情達智。其進動也。遵守正路。不偏於智。不倚於情。有時近於智。亦有時近於情。一往一復。一去一來。以維持精神界之統一。而形成完全之人格。故所謂完全之人格者。無非指此調和情智之意志作用也。



今以物理界之現象例之。其理益明矣。吾人精神界之活動。恰如擺之運動。然茲以情與智爲甲乙振幅之兩端。以意志爲其重力。而返觀吾人類之精神現象。恆如懸球擺動於情智之兩端。與物理界之現象正相類似。其在物理懸球。若無重力作用。則依奈端之運動第一法則。必向甲乙之任一端離去。猶之精神界若無意志作用。則吾人之精神。不偏於情。卽偏於智。故意志之在精神界中。職責最鉅。效力亦最大也。然意志之根本性質。至今日尚未能十分明瞭。考其性質。固異於情智。亦非在情智以外。匪獨非在情智以外。且爲包涵情智而成一種之活動。然其表顯於外者。不外以理性抑制感情。以感情融和理性耳。惟理性與感情。其關係之精密若何。所謂抑制所謂融和者。其程度又若何。在今日心理學上。尚未克詳細說明。而本編非專究心理。不必廣徵博考。但知吾人精神界中。情智恆有所交涉。既爲不可掩之事實。故欲精神之發達健全。必具有堅定之意志。始得完成人格。如是足矣。蓋人之所以得稱爲萬物之靈者。亦指此不可思議之人格而言也。

故知吾人精神常搖擺於情智之間。藉意志而後調和融合。以成完全之人格。在精神界固有然矣。然人間社會。卽吾人精神界之射影。故由吾人精神放射所顯現之社會現象。亦必與之相似焉。今試以智力之表現爲科學。感情之表現爲宗教。意志之表現爲哲學。比次而申論之。

第四章　科學

科學有物質科學精神科學之分。然皆所以考究現象也。物質科學。所以考究物質現象。精神科學。所以考究精神現象。故科學雖有精神物質之殊塗。論其同歸。莫非所以考究宇宙之現象也。夫既同以現象界爲對象矣。然在現象界中。微論物性質量。任何繁紛變動周流。如何轉易而行乎其間者。必有一定之

自然規律。科學者，卽鑽研探索精審嚴覈以發見其規律爲主恉。且科學之所以有價值者，無非存於此耳。若徒雜陳多數事實。羅列零碎知識。縱極博大豐贍。然等諸網不在綱。襟不絜領。祇可號曰常識。(Common Sense) 未得稱爲科學。(Science) 但今世言科學者，所立定義。紛紜其說。有謂科學所以蒐討自然界之性質及規律者。有謂科學所以整理條貫吾人之常識者。有謂科學者所以闡明宇宙普遍之理序。(Rational order) 而表顯之以正確規律之觀念者。有謂科學者。乃取宇宙中某部分之現象。依分析綜合之方法以得統一之智識者。衆義繁多。未獲僂陳。姑就四說。略加評議。第一說偏促於自然界之範圍。非普遍通達之公例。第二說似非純論物質科學。而其根柢觀念。究趨重於物質。未能同時抉發精神科學之精蘊。第三說與第四說。誠共通於精神物質之間。然二義相比而後益彰。蓋科學者非能以宇宙全體爲研究對象。彼所稱普遍理序者。不越某部分之普遍理序。由彼所得之正確規律者。儼亦某部分之統一智識。今者統合二說。與上所述科學以發見規律爲主恉之義比觀之。其立言之意不謀而合。夫科學之研究。固以發見規律爲主恉矣。然欲規律之發見。非徒然也。必有待乎觀察之方。諦辨之術。惟斯二者。皆純屬智力作用之所發表。則前所陳智力所有之四種特質。科學亦必一一包涵之。方確而無謬。

今試依此假定而論證之。

一科學分析者也。　科學以研究現象而發見其規律爲主恉。既如上述矣。然宇宙現象。灝如烟海。雖有巧歷。莫克窮紀。且彼此現象之間。悉具有差別之相。故欲發見其共通之點。先必分解其要素。剖別其成分。然後存同遺異。取彼擇此。乃克依類統括之。以構成首尾貫徹根枝備具之一種科學。故科學雖非全無俟乎統括。然其重要職務。乃在分析。彰彰明矣。但科學衆多。未易一一論證。茲僅就物理學一科觀之。亦足以例其餘矣。今之物理學。普通分爲力學、熱學、音學、光學、電學、磁氣學、種種名目。然其根柢性質。未嘗非完全一致。所謂質力不滅之規律。固共通於力熱音光磁電諸學者也。然依物理學家之專攻。微分縷析。辨別精詳。諸學之豆剖瓜分。儼然各具有獨立自主之性質。故驟觀之。恰若各自分離。互無關繫者。此皆分析作用所獲之效果也。更觀今日科學之趨勢。分析復分析。科目之細別。殊足令人驚歎不置。就中電學一科。輓近發達最速。而其分科則又最多。此皆歷歷可據者也。非獨物理學爲然也。凡百科學。莫不具有此種傾向。此又從事科學者所已稔知。毋待喋喋者矣。故謂科學分析者也。

二、科學意識者也。　科學所以分解事物而辨別其性質。故其考察現象也。必務求達於最明瞭之程度。然所謂最明瞭者。卽最意識者耳。蓋水之清者。游鱗過之。歷歷可數。鏡之明者。物象遇之。莫逃其形。故科學家之頭腦。亦必明晰透澈。始能辨別紛紜。燭照纖微。以得事物之眞相。科學家之思想。所以能於常人思慮所不及之處。而認識其必然之關繫者。以此也。且研究科學之要素。非以觀察實驗二法爲主乎。觀察者。卽意識之謂也。實驗亦不外觀察之一種。故亦爲意識者也。故觀察之精麤。與意識之明闇相爲正比。例如生物學家之觀察生物現象也。心理學家之觀察心理現象也。皆必具有完全之意識。乃克有濟。否則欲認識事物之眞相。戛戛乎其難矣。故謂科學意識者也。

三、科學靜止者也。　科學既以分解事物性質而發見其共通之點爲主。因是不得不準據一定不易之論理法則。故科學之種類雖多。研究之方法亦不一。而推究其根本。不過以極少數之論理法則爲基礎。

科學者。不能於此少數論理法則外。越出雷池一步。否則必陷入妄想。流爲幻覺。無所從而施以判斷。而科學之根本思想。由此失矣。且科學以充足理性爲其標準者也。而理性之原理。亦不外此少數之論理學 (Logic) 上法則。故就吾人之精神方面觀之。科學之變化極少。其伴吾人身體活動所生之影響亦甚稀。如吾人研究熱學。而非卽有熱度之昇降。研究光學。而非卽有光線之屈折。討論火山。未必卽其爆烈之性質。考查滄海。未必卽有灝瀚之洪量。科學者。唯因思想必然之法則。以認識其對象法相(Form)之謂也。故所研究之對象。縱無窮極。而吾人精神之根本範疇。不過極少數一定不易之論理法則。故謂科學靜止者也。

四、科學必然者也。　科學所以認識現象。然所謂認識現象者。卽審知事物因果關繫之謂也。故科學之智識。卽因果關繫之智識。凡有因無果。有果無因。及某事忽然現出。某物獨立自存。皆爲科學智識所爲急於擯棄而莫肯採納者也。故由科學家之眼光觀之。世界事物無有所謂偶然。亦無有所謂不可思議。蓋科學家之眼光。必然者也。因之其仰觀俯察。亦無一而非必然者也。彼有恆言曰。科學愈進步。不可思議之境界愈退步。故謂科學必然者也。

故科學之內容。悉包涵智力作用所具之四種特質。乃確知科學者。智力作用之所顯著表現者也。然尙當進而考論之者。智力作用之結果。能超越現象界以外乎。抑僅範圍於現象界之中乎。吾人亦不可不講究也。

科學以發見規律爲其究竟、(Terminus ad Quem) 固矣。而其所發現之規律。又卽由經驗事實抽象概括而成。故無論如何精審。不外吾人主觀之所產物。非卽所經驗之對象也。如卽謂之所經驗之對象。亦不過所經驗之現象耳。若謂科學果能超出經驗現象以達於實在。則科學非徒研究現象。而爲一種研究實體之學矣。然遍觀今日科學家之所研究。卒未有能超出現象以外者。何也。科學固以發見規律爲究竟。至於規律之本身。非科學之所注重。但所有規律。常得應用之以解釋宇宙現象足矣。且解釋之愈正當而愈迅速者。其規律亦愈有價値。如是云爾。但有一事不可不注意者。則對於新起現象解釋殊艱。不得不援據例案比照已定之規律是也。如代數學已知二項和之平方公式爲 $(A+B)^2=A^2+2AB+B^2$ 則A與B無論如何複雜。咸得適用之以發見其數値。苟無此公式。每有因A與B之數値隨時不同。實際上不能施以運算。縱偶倖不至陷於誤謬。精神上亦殊不經濟矣。又如物理學上運動與熱之關繫。所謂熱之功用當量。(Dynamical Eauivalent of Heat. 或簡作工比熱) 爲 424。吾人既知其分量之關繫。由是得知若干之運動。卽知生若干之熱。又得知有若干之熱。卽知生若干之運動。豈非精神上之大經濟乎。推之一切科學。所得稱爲公理公式定義定理等。莫不具有此等價値。故西諺有言曰。智識者。大經濟家也。價値之大。殊足驚矣。雖然。規律因解釋現象而存。必俟有現象。始有價値。若規律本身。本無何等之意義。且無何等之內容。不過現象所遵之軌道及所有之形式也。故規律因現象而存。現象爲主體。規律爲附庸。前云科學以發見規律爲主恉者。今深察其名號。亦不過以解釋領悟現象爲主恉耳。是卽科學之範圍不能出乎現象以外之明徵確案也。然科學家乃有以現象界爲唯一實在之思想。對於現象界以外。一切施以否定。故宗教家所恆稱天國涅槃等之超絕世界。彼無不詆爲夢幻。斥爲荒

誕。然由他一方觀之。宗教家所謂超絕世界。未必盡屬夢幻。盡屬荒誕。且確有唯一無二之實在存也。然此非科學家所能解釋也。吾人當更進而論宗教焉。

第五章　宗教

世界宗教。種類夥多。故教義信條。亦難於一致。今通觀其根本性質。無非以有限皈依無限。以相對皈依絕對也。彼宗教家恆稱神人合一。佛凡無二。三位一體者。是其義耳。然此究非吾人智力所得證明。（歐洲當中古時代。克諾昔史派 Gnosticism 正教派 Orthodoxism 等。亦欲以智識上之理法說明信仰上之事實。至煩瑣哲學 Scholastic Philosophy與(為謂信仰與理性相一致。以為二者同物而異名。迨後史告脫氏 Scotus 與開姆 Occam 時。唯名論 Nominalism 日趨隆盛。於是二重眞理之說流行學界。卒因信仰與理性各有其特殊之範圍。不得不置信仰於理性之外。而專恃神示以立說。）是一種之信仰而已。是因信仰之深。而生一種之宗教感情而已。蓋彼云神人合一佛凡無二。則必承認神與佛之存在。然究竟存在與否。實際上亦不能施以論證。蓋自康德 (Kant) 以來。歷經無數學者。苦心殫慮。窮搜冥索。卒不能以智力認神之存在。易辭言之。逞智力之作用以探神之實在者。徒勞而無功者也。然則關於智力。既不能證明。其在感情範圍。亦將不得認之為實在乎。曰否。感情者。不俟智力之證明。而自身之範圍。常有一種之實在。今試以淺近之例說明之。當兒童之獨自夜趨於暗陬也。未有不畏怯者。然其母遠告之曰。毋在此。注視汝。汝勿恐。則此兒童宛若覺其母之在傍。而毫無恐怖之心。此非感情上之實在乎。又如吾人當與祖先之祭典也。果克誠意盡敬。則覺祖先之威靈。如在其上。如在其左右。此又非感情上之實在乎。又如吾人當悲哀悽愴不堪其苦之際。往往有呼號泣訴於彼蒼者。夫彼蒼非眞有耳目。容受吾人之泣訴也。但當此日暮途遠往愬無門之際。雖明知蒼天夢夢。帝閽無人。然亦足以稍慰其心情。語曰。人窮則呼天。疾病患難則呼父母。即此義也。此皆足證感情之實在者也。然以科學家之眼光觀之。鮮有不詫為異事者。然不足異也。吾人試反省諸心情。其眞實之景象。儼如在目。即稱為科學家者。亦往往有之。蓋人類之活動。無不欲享受心情之滿足。此乃事理之當然。而宗教之根據。即存於此。

抑宗教者。實緣人類自覺吾生之有限相對而起者也。吾人試一澄慮靜思。自覺稟受軀體。無越五尺。壽命七十。世號古稀。內之疾病老衰死亡。外之天災地變人禍。無一非吾生之勁敵。而時刻貽我以痛苦。故對於無限之空間。無盡之時間。何啻經營綢繆一瞬一息之生活。歎宇宙之無邊。哀人生之須臾。吾人春朝秋暮。觸物興感。鮮有不發朝菌朔蓂之悲者。然人類精神。斷不能終於若是不安之狀態也。其所以不得不求所憑依以為安心立命之所者。乃事理之必然。而宗教家所謂神所謂佛。即所以滿足此類之要求也。推其意。蓋欲逃出有限相對之現象界。而與無限絕對之實在界合一也。然則其道曷由哉。無他。依吾人之信念。以信仰神若佛。斯時也。祇覺有神若佛之存在。無絲毫自我之知覺。而無時無地不在神若佛之中。如是而已矣。

夫神若佛者。目視之而不見。耳聽之而不聞。心思之而不知其所在。惟藉吾人之感情依憑之。以享受心情之滿足耳。是故神若佛者。非可為理性之對象。祇可饜感情之要求。世有以白紙喻信仰者。斯言殊足玩索矣。夫白紙者。由理性上考之。固一死物。未含有何等深遠之意義。若信仰者。由理性上觀之。亦無有

甚深遠之意義也。然由吾人皈依。可以滿足心情。則白紙固一活物也。無限也。絕對也。世界中之足以感動我者。無有過於信仰者也。我之所以或喜或悲。或歌或泣。甚者手之舞之足之蹈之而不自知其所以然者。皆賴有此信仰之存在也。故有此信仰之存在。則宇宙之森羅萬象亦存在。而吾人類之眞正價值。亦於是乎存在。信仰之動人也。豈非出乎豫想之外哉。故古來驚天動地之活劇。多藉人頭之信仰所演出。匪獨歐洲中古時代之戰爭。純由宗教所主動已也。卽自古英雄豪傑。烈士俠客。其所以赴湯鑊。蹈白刃。爭前恐後。奮不顧身。雖至肝腦塗中原膏液潤野草而不惜者。亦何非由信仰之念所陶鑄而派衍者乎。

更由他方考察之。宗教美學。恆有密切之關係。詩歌也。建築也。雕刻也。繪畫也。諸所以荷千古不朽之光榮也。其不含有宗敎意味者幾何耶。是故宗敎者。乃人世高尙優美之不可缺者也。豈可以其近於迷信而概斥之哉。特彼者、非發動於吾人之智力。而權輿於吾人之感情。以有限皈依無限。以相對求庇絕對。所有事實。非理性所能論證。祇欲滿足吾人感情之要求。以彌縫人類之觖望。其所以招近世科學家之非議。職此故也。雖然。理性感情。同屬人性之要素。未易軒輊也。理性固足重。感情亦焉可輕。世之科學家。獨以理性爲無上之標準。未眞知感情爲何物。徒對於以感情爲根據之宗敎。概詆之爲妄誕不稽。豈公論哉。

故宗敎爲感情上之事實。誠不可誣矣。然對於感情作用所具之四種特質。宗敎果一一備之乎。不可不申論之。

一、宗敎是綜合者。　余儕人類。有限者也。相對者也。而對諸無限絕對。恆景慕而不絕。其始也、向之而進行。其繼也欲與之而合一。此種天性。謂之人類無限性人類絕對性。人類因有此性。故以爲世界事物。悉屬無限絕對之一部分或一波瀾。無有各自獨立毫無關係者。而宗敎之性質。卽基於此。彼以世界事物。咸以無限絕對爲中心。而綜合於一體。故宗敎以個性同在平等界中。無大差別。因之無論何等宗敎。莫不以博愛慈悲平等諸敎義爲根據。其綜合之範圍愈大者。人類之無限性絕對性發展愈廣。其宗敎之洽於人心也亦愈深。故多神敎者。僅部分之綜合。未可以滿足人類之要求。若一神敎萬有神敎則最善發展人類之無限性絕對性。故社會之奉行也亦益力。

二、宗敎是無意識者。　宗敎家欲以有限與無限合一。以相對與絕對融通。是固然矣。然人類之意識。未有不覺自身之有限與相對也。故當意識明瞭之時。終不克達於有限無限相對絕對融合之境界。祇有消滅有限相對之意識。乃始得臻於無限絕對之地位。故宗敎之理想。非至於無意識之境界。匪易希望其表現。彼所稱神我一體者。豈能外乎恍惚（Esisatsc）之境哉。且彼之不惜舌敝脣焦。殫精竭慮。以誘導人之信念者。無非欲人臻於不可思議之境耳。夫欲人臻於不可思議之境。舍誘導其達於無意識外。尙有何道耶。然無意識者。（此所稱無意識。與通常所稱無意識舉動之無意識迥異。孔子之從心所欲不踰矩。釋氏之涅槃。耶氏之冥契。莊列之忘形喪我等。皆是此所稱無意識之狀態。乃人性最高之境地。）非無活動之謂。宗敎上之所謂無意識。乃感情最活動最强盛之狀態也。蓋人心之精神作用。不表顯於智力者。必表顯於感情。此長彼絀。理所當然。彼既絀於智。當伸於情。宗敎家之所以富於情緒者。職是

故也。故其影響於身體也。異常活潑。勝於常人。且信念堅定者。常齊是非之見。忘利害之別。甚有感情激發。爲教義而不惜犧牲其身命者。有史以來。屢屢見也。宗教之所以得稱爲善養成人類之獻身精神者。豈偶然哉。蓋意識者。主於辨別。辨別斯有反省。人克反省。自不陷於激烈之活動。而無意識則反之。故宗教之動人也易。其感化人也深。而其流弊亦卽伏於此。

三、宗教是動力者。　宗教之本恉。在求所以安心立命之所。是卽前所述心情之滿足也。然心情之滿足。純屬主觀之事實。毫無客觀之實在。是以信仰宗教者。苟足以安慰我之精神。滿足我之心情者。皆實在也。絕對也。無限也。故其世界觀。成立於各人之感情。以一己感情之要求。爲世界之實在。然一己之感情。至活動者也。至不受一定之規律所支配者也。其進行也。因人而異。同是人也。因時而異。千情萬狀。變化莫測。彼但欲求一己心情之滿足。勇往奮進。以求表見世界之實相。然其究能與現實世界之實相契合與否。非宗教家所暇顧慮也。信仰者。祇以自己之信仰爲眞實耳。故信仰之深者。靡論他人如何詆議之。挫辱之。甚者威迫利誘之。死生恫喝之。而宗教家堅苦卓絕。百折不撓。一以求實現我之信仰爲務。吾人試觀世界宗教發達之歷史。誦教祖及傳道者之傳記。其信道之堅。守道之篤。不爲富貴所移。不爲威武所屈。其堅毅果決剛大中正之氣。足以昭日月而薄雲霄。使千百年後。人人讀之。猶凜凜有生氣。其動力豈不大可驚耶。

四、宗教是自由者。　宗教既爲感情上之事實。其必爲自由狀態者。亦自然之結果也。何也。蓋感情者。不受客觀事實之束縛。而純屬主觀者也。故極爲自然。無所羈絆。是故於宗教範圍之內。欲索有如科學之論理法則必然規律者。戛戛乎其難矣。卽彼所稱爲因果報應。善惡祥殃。亦非如科學因果律有必然之效力。而其根本觀念。仍甚爲自由。所謂人天佛果。隨人自證。地獄天堂。悉由心造。此非宗教之金科玉律耶。故其規律必與無形界互相連結。非若有形界之可施以科學之論證也。且觀各種宗教。其有不具一種不可思議之境者哉。然此境恆在有形界因果律以外。祇可於宗教之範圍。認爲確實耳。故若盡除去不可思議之分子。宗教未有不失其根據者。若是宗教之爲自由。無可疑也。

由是知感情所有之四種特質。宗教悉具備之。故感情者、宗教之眞髓也。其所以成立之根本也。然猶有足注意者。宗教獨關係於實在乎。抑猶涉及現象乎。則尙當討論也。夫前屢言宗教欲與無限合一與絕對融通矣。故其幽深玄妙之理想。必全然歸向於無限絕對之世界。若夫現象世界。不過吾人日積月累多方討論之所得。然其所有經驗。仍莫能逃出乎有限。超越乎相對也。夫受形骸之束縛感無窮之痛苦。其必欲脫出有限相對毫不自由之現象世界。以達於自由極樂之實在世界者。此人情之自然。亦宗教之究竟也。故宗教之對於現象世界之事事物物。匪獨不崇尙之保貴之。且視之爲不完全之物。而貽吾生以痛苦。彼心中目中。造次顚沛。罔不以誕登彼岸爲本恉。然彼所謂彼岸者。卽最完全最美滿之理想世界也。亦卽所謂實在世界也。至夫現象世界。不過吾人暫時棲寄。而爲達彼岸之過程耳。由他方觀之。更可知宗教直接關係於實在世界也。蓋吾人當認識現象之際。無不以主觀客觀對向。故認識者。卽以主觀寫象客觀之作用。而非客觀之自身。例如花之認識。非花之自身。祇屬花之形式。夫既非事物之自身。則不與事物之合一。不待辯矣。若宗教者。主觀客觀融合一致者也。果若是則無所謂主

觀客觀之分。因之亦無實體形式之別。是非所謂實在之境耶。蓋科學者。成立於主觀客觀對峙之上。故有究竟。僅能認識事物之形式。宗敎以主觀客觀融合爲本性。故其歸宿直達於宇宙之實在。此科學宗敎之所以不同。而衝突之所由來也。

第六章　科學宗敎之衝突

据前所敘論之結果。科學與宗敎之相異。昭然若揭矣。約而言之。其言有三。科學以智力爲基礎。而宗敎則以感情爲根據。智力所具之四種特質。科學既悉具之。而感情所具之四特性。宗敎亦悉具之。科學之宗旨。以認識現象爲主。而宗敎之理想。則以達到實在爲主。夫現象實在。恆互相反者也。何也。現在多方。而實在唯一。現象有限。而實在無限。現象相對。而實在絕對。現象時刻變化。而實在永遠常住。現象具差別相。而實在悉屬平等。故科學與宗敎之衝突。不啻現象與實在之衝突也。惟吾人棲止宇宙之門。仰觀俯察。由一方觀之。世界者。現象也。吾與物類。亦現象之一也。現象誠眞實無妄者也。凡吾人日常經驗。自行動云爲。以至目所視手所觸身所寄足所履。莫能越出現象世界之外也。然由他方觀之。世界者實在也。吾與物類。亦實在之一體也。依吾人之景慕信仰。可以滿足人之心情者。亦莫非有實在之存在也。若是世界之眞相。果爲實在耶。抑祇現象耶。宗敎以現象爲唯一眞實之世界。科學以現象爲宇宙之究竟。二者之互相衝突。必不可避之趨勢也。雖然。其將有決定之權能者以調和其衝突乎。抑將任二者之互相對峙互不相讓乎。果若是。則世界文運之統一。不將被破壞而分崩離析乎。然統觀已往之歷史。而考察思想之遞嬗變遷。科學與宗敎。雖難免衝突。然其衝突也。非互相偕馳。各不相容也。其間必有調和之融合之以保持文化進步之統一者。是果何物耶。以余觀之。舍哲學外。莫克勝此鉅責也。然哲學以何能力而調和科學與宗敎哉。當於下章繼續論之。

第七章　哲學對於科學宗敎之調和

余因欲明哲學對於科學宗敎之關繫。試分爲哲學之性質、哲學家之性質、哲學史之性質、三者、而考察之。此三者互相關連。非截然區別。不過欲議論之明瞭而區分之耳。

第一　哲學之性質

哲學之性質。因乎學者之意見而靡有一定。大凡樹立一家之言。而組織一獨立之哲學系統者。其對於哲學。必獨具一家之觀念。故世界之哲學系統。因其種類不同。遂不得不異其定義。今通觀諸家之哲學系統。而考察其根本性質。哲學者。蓋依人心之傾向。而欲發現實在與現象之關繫者乎。夫專考察現象者。科學之職分也。專究論實在者。宗敎之能事也。維哲學者。於一方懃懃懇懇以搜索討證宇宙之現象。而於實在界固不敢漠然視之。於他方重視實在。故冥心默契以完成其甚深微妙之學說。而對於現象界。亦未嘗漠然忘之。故哲學者。立於現象實在之中間。以圖發見二者之關繫。因之有重視現象。而以實在爲現象所抽象概括之結果者。有時以實在爲根本主義。而以現象爲由實在所發生之狀態者。更有時並以現象實在爲根本。以爲二者完全同一。而異其方面者。第一說之所言。經驗論也。其主義謂之經驗主義。(Empiricism) 第二說之所言。理想論也。其主義謂之唯理主義。(Rationaliism) 第三說之所言。圓融論也。又可謂之一元論。(Msnism). 第一說與第二說同立於哲學界之兩極。第三說則立於兩

極之中。其間雖不免仍有若干之堦段。然古今東西哲學之組織。無非動搖於兩極之間。此研究哲學者所已稔知者也。

一、經驗論。　經驗論者。重視現象。故其立說也。極近於科學。因之科學由經驗論之媒介。而得稍接近於宗教之方向。何也。蓋經驗論者之哲學。其主義非獨以相對有限之現象界爲止境。必欲達於絕對無限之實在界。此經驗論之哲學家莫不皆然也。如希臘之哲學家各以基巴史豆木克利篤史唱導元子論。(Atomist)　乃經驗論之哲學也。近世之哲學家培根　(Bacon, 1561-1626)　霍勃史 (Hobbes, 1588-1679)　康末脫斯賓塞爾等之學說。亦經驗論也。之數子之學說。驟讀之。儼與科學相彷彿。而實不能單稱之爲科學。然近世科學家。受數子之影響匪尠。蓋數子者。欲總合經驗之結果。以臻於唯一之原理。而解釋宇宙之萬象者也。要之經驗論者。哲學中最近於科學。而又導科學稍進於宗教之方向者也。

二、理想論。　理想論者。重視實在。故極接近於宗教。而宗教由理想論之鄉導。而得接近於科學之方向。如柏拉圖之觀念論。(Theory idea)　最足以爲斯論之代表也。柏拉圖之所謂觀念。(Idea) 不生不滅。永遠存在。其喚起吾人之傾向也。殆與宗教之神若佛相髣髴。蓋柏拉圖之哲學本恉。殆欲達於神人合一之境者也。又柏拉圖所謂觀念之愛慕　(Die platonisch Liebe)　者。與宗教所謂信念極相類似。蓋柏拉圖以觀念世界爲眞實無妄。以現象世界爲虛幻變化。故謂之觀念超絕論。(Transcendender Ideen)　斯論也。當歐洲中世之初。敎父哲學　(Patristic Philosophy)　時代。基督敎徒。大加讚揚。且資之以確立基督之敎義。亦足見柏拉圖之哲學接近於宗敎矣。然柏拉圖重視觀念。亦非漠視現象。彼乃以現象爲觀念之代表。或以現象爲觀念之抽象。仍殫心竭慮以探索二者之關係。故柏拉圖乃哲學家而非宗敎家也。

三、圓融論。　圓融論者。現象與實在並重。既不偏於實在。亦不倚於現象。彼以現象者、乃實在顯出之狀態。實在者、乃現象所由生之根本。匪獨近於科學。亦且近於宗敎。且科學因有斯論。得與宗敎稍生關緊。宗敎亦因有斯論。得與科學漸相溝通。如亞里斯多得　(Aristotle, B. C. 385-322)　之觀念內包論。(Immanenx. der Ideen) 可爲斯論之代表。而近世斯賓諾沙　(Spinoza 1632-1677)　之抽象一元論。(Abstract)　更以現象實在渾然一體。圓融無礙矣。夫亞氏之說。與其師柏拉圖之觀念超絕論實相懸殊。柏拉圖以觀念在現象之外。超絕感覺。無有形氣。究其論恉。對於現象實在。難免有所輕重。亞氏不於現象界以外。別立觀念以爲實在。亦不以感官所接事物之現象爲眞正之實在。彼以實在卽內包於現象。而現象卽由實在所發展。究之亞氏之哲學。對於現象實在。平等相視。而確信科學與宗敎。斷不至有所衝突者也。彼乃以爲科學本恉。偏重現象。宗敎思想。趨向實在。皆不能無所偏頗。然其根柢。究竟同一也。若是則亞氏之哲學。不啻欲以理性說明信仰。其爲煩瑣哲學時代之所歡迎。不足怪矣。若斯賓諾沙之抽象一元論。則以實體與差別相。有相卽不離之關係。彼嘗設譬以明。謂神與萬物之關係。(氏所謂神卽實在。萬物卽現象。下同。)　猶三角形與其角度之和等二直角之關係。三角形角度之和等於二直角。爲三角形性質上所具必然之結果。三角形以外。不有角度之和等於二直角者。萬物之不能離神以存。亦猶是也。故神爲萬物之內在原因。(Immanent Cause)　而非萬物以外之超越原因。(Transcend-

ent Cause）神與萬物。相卽不離。是斯賓諾沙以實在現象融通無礙渾然一體。與耶敎三位一體之說得毋相同。然斯賓諾沙之所謂神。與當時歐洲神學者之所謂神不同。其所謂萬物之原因。亦指數學性質之原因言耳。其卒見惡於宗敎者以此。故斯賓諾沙乃哲學家而非宗敎家也。

要之哲學性質。雖自有常住地位。然而時近於科學。或時近於宗敎。或往來於二者之間。而謀所以連絡聯貫之術。直如大江廣河。敷設橋樑。以保持世界文化進步之統一焉。

第二　哲學家之性質

曠觀古今哲學家之性質。亦有與科學家相近及與宗敎家相近之分別焉。夫科學家以研究現象界而發現其規律爲主指。故專注於自然之關繫。而對於吾人心性之所影響亦僅矣。如明瞭重力之規律。而吾人身體之重量。未必因此而有所裨益。領悟進化之規律。而吾人進化之氣象。無須待此而後增高。蓋科學者。但求所以認識事物之關繫及形式已耳。若宗敎者。憑一己之信仰。以求實現其理想。其信神也。眞欲神人合一。其信佛也。亟希自證佛果。因之其影響於人格也速而且鉅。故科學家常持冷靜態度。以考察天下事物。恆執不易之槼範。以律變動不居之現象。此科學家之所長也。宗敎家則索解人間之眞髓。冥探人性之奧妙。悟參天人。默契造化。以防維人欲之橫流。安慰人類之心情。此宗敎家之所長也。若哲學家則介乎二者之間。既鼓勵精神以明晰辨別自然界之事物矣。亦專壹心志以發展人類之無限性絕對性。而窮究宇宙實體之所在。故哲學家者。欲如宗敎之感動人類速於置郵。固非所及。而使人激奮興起妄動狂奔不服制止如宗敎者。則亦無須總總過慮也。又哲學家者。欲如科學家之攷究事物。明察秋毫。纖分累析。鉅細靡遺。固有遜色矣。而如宗敎家之不辨是非不審利害而勇於武斷。則亦未嘗有也。故哲學家恰如置於科學宗敎兩端之懸球。既可近於科學。亦可近於宗敎。試歷觀東西古今之哲學家。其近於宗敎家者。我國老莊之自然主義哲學。宋明陸王學派之心學。東鄰日本之中江藤樹大鹽正齋（二氏日本陽明學派鉅子）歐洲之批搭高拉吏柏拉圖是也。其近於科學家者。我國以格物致知爲窮理盡性能事之朱子學派。歐洲之豆木克利篤史康末脫斯賓塞爾是也。其立於科學家宗敎家之間者。我國之孔子歐洲之梭格拉底（Socrates B.C.570?-399）亞里斯多得斯賓諾沙以及康德是也。或曰。哲學家完全智力之人物也。斯言也。雖似讚揚而實輕蔑也。是豈眞知哲學者之論哉。夫哲學者以調和智力感情使臻圓滿爲其職分者也。故知有智力而不知有感情之科學家。得由哲學而接近於宗敎。其知有感情而輕視智力之宗敎家。亦得由哲學而漸近於科學。故哲學家者。精神界之舵手也。無之斯不能保持精神界之統一。

第三　哲學史之性質

我國哲學之歷史。姑置未論。茲僅就西洋哲學史而通觀其變遷流轉之跡。亦稍足以覘其梗概矣。夫當希臘初期之哲學。自然哲學之時代也。諸家哲學。皆以考察物質現象爲根本主義。故其時哲學極近於物質科學。其中最著者。泰爾史（Thales 紀元前大世紀人、西洋哲學之初祖。）以水爲宇宙根本之原理。亞那克亞梅納史（Anaximenes.）以空氣萬物之本源。爕墨配道克賴史（Empedocles. B. C.-490-430）以地水火風四大元素爲萬物之根元。子論者之豆木克利篤史以萬物之生死起滅。不外元

子（Atom）之聚散離合。當然是時也。則有亞那克沙高拉史（Anaxagoras B·C. 500-428）已提出知識問題倫理問題。爲梭格拉底之先河。而漸趨入精神科學之範圍矣。迨後柏拉圖之超絕觀念出。以觀念爲責任。物質爲無常。益輕物質而重精神。故希臘哲學。在柏拉圖以前。傾向於現象界。柏拉圖以後。注意於精神界。亞里斯多得以後。流衍日盛。而所有哲學。鮮不含有宗教意味者矣。若斯刀亞學派（Stoi-cs）也。則刻苦自勵以求解脫外界之束縛。愛批古勞斯學派（Empicurus）也。則採個人快樂主義。以蕲游心物外。寡慾自足。二派之思想。雖立於正反對之地位。而其宗旨皆以解脫問題爲攻究之中心。延至新批搭高拉史學派（Neo-Pythagoneanism）新柏拉圖學派（Neo-Platonism）踵興。益以神爲萬物之本源。遂演出中古之宗教時代。然物極則反。數窮則通。中世末葉。唯名論（Nominalsm）起。物質科學。重放曙光。入於近世。遂組織而成經驗主義。（Empiricism）之哲學。培根唱導於先。洛克（Locke 1632- 1704）大成於後。不脛而走。風靡宇內。然有甚足異者。當近世初期哲學漸趨於科學之傾向時也。與經驗主義遙遙相對勢足並峙者。則有唯理主義。（Rationalism）焉。且創守此義者。匪伊異人。乃卽富於科學思想之笛卡兒（Descartes. 1596-1650）斯賓諾沙及拉勃尼芝（Leibnitz. 1646-1716）諸賢也。夫笛卡兒發明解析幾何者也。拉勃尼芝首創微分法者也。斯賓諾沙則以幾何方法論證倫理者也。然三家之學說。皆傾注於實在問題。咸以神爲宇宙萬物之原因。其故何耶。豈眞欲振中古哲學之餘威。而思蹈襲其故轍耶。抑亦欲憑藉科學方法。以解究宇宙之實在也。至呼謨（Hume. 1711-1776）康德以後。又轉騁於知識問題倫理問題。開今日精神科學之先聲。近日印度哲學。盛傳於歐洲。更滋長其宗教之趨向。乘此潮流而崛興者。則有叔本華與哈爾德們。一者謂意志之忘動。主張徹智塞聰。以入寂滅之樂境，一者謂無意識之發展。主張遵循理想。以求最後之解脫。二氏皆富有宗教之特質。雖然。謂科學宗教果已達於圓滿調和之地位乎。則尙未也。繼今以往。依心性之發展。率自然之進程。哲學之對於現象實在也。必不容有所軒輊。而科學宗教終有完全融合之時期。則又近今學者所遙跂以佇望者也。

余根據以上三項之考察。論明哲學對於科學宗教之地位。得知宇宙之眞相。非徒現象也。亦非徒實在也。乃在現象實在之間。由現象轉移於實在亦由實在轉移於現象之一活動也。斯活動也。內之則爲吾人精神之狀態。發之則爲人類全體之哲學。故哲學者圓融無礙者也。其稍有偏倚。拘墟成見者。必不得稱之爲哲學矣。

第八章　結論

綜合前論而知吾人精神界中。有智力感情之二大系統。常相對峙。其出於衝突者。勢使然也。然當以智力抑制感情。以感情融和智力。而保持人格之統一者。又專賴乎意志。此又日常所經驗者也。故茲結論以智力爲科學之基礎。感情爲宗教之本源。意志爲哲學之根據。且果此斷定而無誤謬也。則知哲學科學宗教三者。共因人性必需之要求而發現。非吾人所得各憑肌見而任意輕重者也。今之學者。試一玩讀宗教過去之歷史。考察現在之社會。而知宗教之感化人心。鼓盪人類。其勢力之偉大。誠足驚矣。然科學之在今日。其進步之迅速。效力之顯著。雖宗教家亦不得不默許也。惟徒有科學而無宗教。則世界將

流於乾枯無味而乏幽深玄妙之意義。又徒有宗教而無科學。則世界將陷於忘想迷信。而無著實堅固之行爲。且卽有科學宗教對峙。而苟無哲學居中以調和。則二者常相衝突。將不免破壞精神行動之統一。故哲學者。所以防止科學宗教之兩相偕馳。而謀二者之調和融合。以保持世界文運之人格者也。

右論甚有見地。惟以感情之表現爲宗教、意志之表現爲哲學、尙不甚確。表現感情者、實爲美學：至哲學實爲智力與意志所合而表見、宗敎實爲感情與意志所合而表見。故科學以漸發展、則哲學之範圍以漸縮小；美學以漸發展、則宗教之範圍以漸縮小。哲學之永不能爲科學所占領者、曰玄學；宗教之永不能爲美學所占領者．曰信仰心以玄學之所研究、爲信仰之標準．則宗教亦循思想界之進化．而積漸改良．決不至與科學衝突。凡與科學衝突者．皆後於時勢之宗教耳。作者以爲何如？七年．四月．二十六日．蔡元培識。

雪夜（小說）

汪敬熙

十一月的一天，北京城裏下大雪。淸晨初落的時候，是小片；到了旁晚，便成團成球的落起來了。後門裏前廠大院有一所破房子。他的大門是掩着。門樓門牆已坍塌不堪；上面都被雪蓋滿了。院內只有三間北屋還有人住，然而雪壓着也有要倒的樣兒。

北屋的門也是掩着。屋裏很破爛。炕上有一盞半明不滅的燈，映着四面烟薰黑的牆，更覺得異常暗淡。燈的西面有一個男子躺在那裏；就着燈吸鴉片。

這個人約有四十餘歲，很瘦，面色黃黑，如同他屋裏糊牆紙一樣。蓋着一床七穿八洞的薄棉被。用個鑽孔的罐子，上面加了根竹筒，當做烟槍。將烟灰燒成的泡子，按在孔上，慢慢的吸。正吸的高興、忽然覺得天氣更加寒冷；就把被子裹緊些。等了一會兒．比前更加冷了。他下了炕；尋得幾個煤球放在炕爐裏頭；依然上炕噴雲吐霧去了。

忽然大門響，接着房門一開，走入個中年婦人和個十三四歲的女孩。那男子見他們進來，便問道：「今天要了幾個大？」

婦人答道：「三百！」看見那男子吸烟，立刻現出驚訝的顏色，趕緊接着問道：「你又抽烟啦！烟從那兒來的？」

「今天下半晚，我到了張總管用的王二那裏，找了些烟灰來。這是雲土的二灰。味兒還好。這些又夠吃幾天的了。」

今日中國之小說界

志希

中國人之中國人做中國小說觀
外國人之中國人譯外國小說觀

我是中國人，以我的眼光來看現在中國人所做的中國小說，所以叫做『中國人之中國人做中國小說觀』。芮恩施博士是（一）外國人，以他的眼光來看現在中國人所譯的外國小說，所以叫做『外國人之中國人譯外國小說觀』。

中國近年來小說界似乎異常發達。報紙上的廣告，牆壁上的招貼，無處不是新出小說的名稱。我以為現在社會上做小說的如此之多，看小說的如此之盛，那一定有很多好小說出現了。那知道我留心許久，眞是失望得很呢！現在我以分析的法子，把現在中國新出的小說分做三派。待我說來！（近來彈詞小說的出品很少，僅雜見於新聞報及小說月報中，可以不論。）

第一派是罪惡最深的黑幕派。這一種風氣，在前清末年已經有一點萌孽。待民國四年上海時事新報徵求中國黑幕之後，此風遂以大開。現在變本加厲，幾乎瀰漫全國小說界的統治區域了！推求近來黑幕小說派發達的原因，有最重要的兩個。第一是因為近十幾年以來政局不好，官僚異常腐敗。一般恨他們的人，故意把他們的生活，他們的家庭，描寫得淋漓盡致，以舒作者心中的憤悶。當年的孽海花一類的小說是這類的代表：不過還略好一點，不同近日的黑幕小說的胡鬧罷了！第二個原因是為了近來時勢不定，高下二等游民太多。那高等多占出身寒素，一旦得志，恣意荒淫，等到一下台，想起從前從事的淫樂，不勝感慨。於無聊之中，或是把從前『鉤心鬥角』的事情寫出來做小說，來教會他人；（上海確有這一種人）或者專看這種小說以味餘甘——所謂『雖不得肉過屠門而大嚼』的便是。那下等游民因為生計維艱，天天在定謀設計，現在有了這種陰謀詭計的教科書，為什麼還不看呢？從這兩個大原因，於是發生出許多的黑幕小說來。諸位一看報紙就知到新出的中國黑幕大觀，上海黑幕，上海婦女孽鏡台等不下百數十種。官場現形記，留東外史也是這一類的。裏面所載的，都是『某某之風流案』『某小姐某姨太之祕密史』『某女拆白黨之豔質』『某處之私娼』『某處盜案之巧』等等不勝枚舉。徵求的人，杜撰的人，莫不借了『言之者無罪，聞之者足戒』的招牌，來實行他們騙取金錢，教人為惡的主義。諸君！世上淫盜的事，誰不知道是不好的？何必等這類著小說的人來說一遍？這類著小說的人，無非是告訴讀者如何可以仿行某某的風流，如何可以接近某種的小姐姨太，何處可以仿女拆白黨，何處可以遇着私娼；用何種方法可以實行何種的盜案罷了！諸君，這不是我過度的話。因為人類的『獸性』都有幾分不能除絕的，一旦得了作惡的法門，就是『飲酖止渴』也都肯幹。我們一看歷史，聰明人幹糊塗事的多得很呢！他們說『聞之者足戒』我眞不知道他們『戒於何有』了！就是留東外史一類，稍為比黑幕大觀的文章好一點，但是寫得穢濁不堪，著者縱不為自己筆墨惜，難道不為中國的民族留一分羞恥嗎？我聽說日本人看的狠多呢！歐洲有 William le Quex 一類的人做言情偵探種種小說，比較起來還比近日黑幕派小說好一點，但是英美有知識的人還是極力攻擊，雜誌記者也極力痛罵。（二）政府也有干涉之說。民國五年范靜生先生做教育總長的時候，曾經會同內務部查禁

這一類的雜誌小說數十種。我盼望現在各位當局留意點纔是。

第二派的小說就是濫調四六派。這一派的人祇會套來套去，做幾句濫調的四六，香豔的詩詞。他們的祖傳祕本，只有燕山外史疑雨集等兩三部書。論起他們的辭藻來，不過把幾十條舊而不舊的典故，顛上倒下。一篇之中『翩若驚鴻宛若游龍』『芙蓉其面楊柳其眉』的句子，不知重複到多少次。我眞替他們慚愧死了。論起他們的結搆來，也是千篇一律的。大約開首總是某生如何漂亮，遇着某女子也如何漂亮。一見之後，遂戀戀不捨，暗訂婚約。愛力最高的時候，忽然兩個又分開了。若是著者要作豔情小說呢？就把他們勉强湊合攏來。若是著者要作哀情小說呢？就把他們永久分開，一個死在一處地方中間夾幾句香豔詩，幾封言情信。就自命爲風流才子。這不是我好嘲笑人，諸位一看徐枕亞的玉梨魂余之妻李定夷的美人福定夷五種便知道了！徐枕亞的玉梨魂騙了許多錢還不夠，就把他改成一部日記小說雪鴻淚史又來騙人家的錢。李定夷還要辦編譯社，開函授學校，教青年學生來學他這派的小說；登報紙，自稱大文豪！咳他要稱大文豪，那世界上的小文豪都要餓死了。一班青年，血氣未定，紛紛買他的書，從他學小說，以爲將來寫情書的材料。他更編了些什麼花月尺牘豔情尺牘來補助他們的不足。唉！這種遺誤青年的書籍，這種陷害學子的機關，教育部能不從速取締嗎？我罵了以上兩派的小說一大片，把我的筆都弄污穢了。這班人本來是我不屑罵的。不過因爲我在上海一帶看見這類的小說盛行，北京也是如此。內地中學生更是歡迎他了。所以我不惜犧牲我兩點鐘寶貴的光陰，提出這個問題促教育當局的注意，青年學生的反省。纔盡了我批評社會的責任呢。

第三派的小說比以上兩種好一點的就是筆記派。這派的源流很古，但是到清初而大盛，近幾年此風仍是不息。這派的祖傳，是聊齋誌異閱微草堂筆記池北偶談等書。近來這派小說的內容，大約可以分四支。一支是言情的。他這種言情的方法，與我方纔所說徐枕亞李定夷一班人的差不多。不過一個扯得長，一個縮得短罷了。這種印板式的調子，對於人生有何關係呢？一支是神怪的。這支之中更可分爲兩小支。一小支是求仙式。這種所說的，是某人運氣某人辟穀後來『入山不知所終』的故事。害得一般青年，都去發丹田泥丸宮的癡想，書也不願意讀了。另一小支是狐鬼式。這種所說的都是某處有豔狐，某處有情鬼。其發生之結果，正如劉半農先生所說的：『我在十五六歲情竇初開的時候看了他心中明知狐鬼之可怕，却存一個怪想，以爲照蒲留仙說，天下狐鬼多至不可勝紀，且都是鑿鑿有據的，爲什麼我家屋子裏，不也走出幾個仙狐豔鬼來同我頑頑呢？』(三)一支是技擊的。這支所說的大都是『某翁設肆某處，龍鍾佝僂若承蜩叟。……一日，遇不平，矍然起，擊某少年敗之……笑而四顧曰，「此何足數。六十年前某固健者也……」翌日，徙去……』請問這種小說，雖沒有何等害處，却在今日社會中，有何等影響呢？最後一支是軼事的。現在最爲流行。市上的袁世凱軼事黎黃陂軼事左宗棠軼事等，指不勝屈。這支也無甚害處，或者還可以灌輸人民一點『掌故知識』但是做的人，大半都無學問；而且迷信『人治』附會大多於『法治』的精神，在無形中頗有一點妨害。是很有可以改良的餘地。總之此派的小說，第一大毛病，是無思想。我望做這派小說的人有點覺悟；登這派小說的小說月報等機關，也要留意纔好。

以上我的『中國人的中國小說觀』說完了。我且來說芮恩施博士的『中國人譯外國小說觀』罷？中國人譯外國小說的，首推林琴南先生。林先生是我們前輩，我不便攻擊他；而且林先生自己承認他不懂西文，往往上當；並且勸別人學西文，免蹈他的覆轍(四)；所以按照『恕』字的道理，我也不願意攻擊他。但是美國芮恩施博士卻抱定『責備賢者』之義，對於林先生稍有微詞。芮恩施博士所着的遠東思想政治潮流一書中說：『中國人中有一位嚴復的同鄉，名叫林琴南，他譯了許多西洋的小說，如Scott, Dumas, Hugo諸人的著作，卻是最多的。……中國雖自維新以來，對於文學一項，尚無確實有效的新動機，新標準。舊文學的遺傳，還絲毫沒有打破；故新文學的潮流，也無從發生。現在西洋文在中國雖然很有勢力，但是觀察中國人所繙譯的西洋小說，中國人還沒有領略西洋文學的眞價値呢。中國近來一班文人所譯的都是 Harriet Beecher Stowe, Rider Haggard, Dumes, Hugo, Scott, Bulwer Lytton, Cannan Doyle, Julds Verne, Gaboriau, 諸人的小說。多半是冒險的故事及「荒誕主義」(五)的矯揉造作品。東方讀者能領略 Thai keray 同 An tole France 等派的着作卻還慢呢』(六)。芮恩施博士論到日本文化的一篇裏，又說『日本近年以來，新文學之風大張。一班小說大家，都用東京的白話來做小說，來譯小說。所以所做所譯的小說，格外親切有味。該國所出的小說大家很多，如 Toson Shimazaki, Mori Ogwai Homeci Iwano同的小說，都是用白話文學的手腕，表出社會心理學的眼光。Natzume 的小說，能夠以平常的言語，從側面寫社會的過失，批評社會的弱點。Kwatai Tayama以短篇小說名家。他所作的短篇小說，專論現在社會上極複雜的人生觀。Tafu Nagai 的小說，能夠把現在的人與生活寫來如實，激起同情。他們都是受外國小說的影響，能以精確的眼光，觀察一切的事物。其中雖或有荒誕派的著作，但是「自然主義」(七)的勢力繼長增高，籠罩一切；古英雄的奇事已不爲社會所欲聞。其所繙譯之小說，取材於俄法兩國爲最多。Tunikida 把 Tugnieff, Dostoievski 同 Gorki 的小說都譯成日本話。其餘若 Flaubert 同 Moupassant 的小說，也都次第譯出，懸爲模範。還有一位人叫做 Hasagawa 把許多重要的俄國小說，譯成日本白話；白話的文學，也算這位先生最好。可惜一九零九年他就死了！日本從英國方面繙譯出來的小說，也是很多。其中對於 Scott, Hugo 等的小說，雖然也有譯本，但是譯出最多，爲社會最崇拜的，還是 Dickens 呢！』(八)芮恩施博士的話如此。我望林先生及中國一般譯小說的人想一想。

現在我批評的話說完了。我對於做中國小說及譯外國小說的人，都有幾件事奉勸。請他們平心採擇罷。我對於做中國小說的人，有四件事要說。前兩件是消極的，叫爲帶點積極的條文；後兩件是純粹積極的。但是都爲良心未昧的小說家說法。恐怕欺世騙錢的黑幕派同遺毒青年的濫調四六派不在其內——因爲他們是已經喪盡天良，不可收拾的了！

(一)凡做一切小說，不要『以聞之者足戒』的藉口，把人類的罪惡，寫得淋漓盡致，過當的激刺，是沒有用的；而且所生的結果，只有壞沒有好。若是作者有勸世的心思，僅可以用烘託的種種法門，把讀者引上善路去。中國古人說『孔子家兒不知怒，曾子家兒不知罵；』大約他們的家庭也是用這種的法子，使子弟腦筋裏沒有一點惡的觀念，自然就是善了！十八世紀的時候，英國有位文豪

Addison 辦到一份旁觀報 Spectator；他想改革當時社會的情形，同貴族的生活。他却不肯「狗血淋頭」的亂駡；他祗是設想出一位 Sir Roger 來，把他家庭社會的狀況，寫得異常清高，非凡有趣。於是社會同貴族的風氣，也就無形中自然被他轉移。我看見有一本英國文學史上說當時貴族的婦女，早起梳洗之後，就坐得不動等 Spectator 來看。這種方法效力之大，也就可想而知了！

（二）所做的小說，不可過於荒誕無稽，一片胡思亂想，既不近情，又不合理。因爲小說一件事，並非消磨他人的歲月，供老年人開心散悶的。小說第一個責任，就是要改良社會，而且寫出「人類的天性」Human Nature 來（九）所以做的人必須用精確的眼光，觀察一切的事物；然後不至謬誤。古時的人好神異的小說；中古的人好武俠的小說；到了今日寫眞主義 Realism 同自然主義 Naturalism 的小說把古時荒誕主義 Romanism 的小說壓倒，也是社會的進化。

（三）既然小說的責任是要改良社會，寫出「人類的天性」，但是這類責任也是不容易担負的，必定有種手腕。欲得這種的手腕，必須先研究社會學，再研究心理學；更從二學之所得，研究社會心理學 Social Psycholony 人生哲學 Philosophy of Life 也不能不知道一點。以上幾種學問若是治好了，再去遊歷各地；以八面留心的眼光，觀察各種的境遇。俄國 Tolstoy 法國 Moupassant 各派的小說，都是從觀察中得來的。若是照中國舊法，「閉門造車」要想「出門合轍」，是絕對不能辦到。諸君且想一想看！

（四）若是要做好小說，除了以上的法門而外，還須多讀名著。西洋的小說，西洋小說界近來的傑作，實在很多，即如方纔所說——的社會小說，Moupassant 的寫眞小說，已爲後人開無限法門。這不過是略爲舉二個做代表罷，其餘的名家還有不少呢！最近的短篇小說，更有「納須彌於芥子」之妙，若是你問我妙到什麼地步呢？那我口固說不出，來筆也寫不出；還是請諸君自己用功去讀西文，將來看他原本，方可以心領神會！諸君莫以爲年紀大了，學西文學不好了；須知世上的事，苟能用心去做，沒有做不好的。蔡子民吳稚暉諸先生，何嘗不是中年以上纔學西文。現在他們看西文何嘗不自由？諸君不要自己暴棄了！

這番是我勸告做中國小說的人說的話。現在我還有四條意見，要對中國譯外國小說的人說。無論他是與人對譯也好，或是自己獨人繙譯也好，或是自己譯完再請人改也好，都一律包括在內。

（一）最要緊的就是選擇材料。我方纔說小說是要改良社會的，所以取的異國，總要可以借鑑，合於這個宗旨的爲妙。所以 Canon Doyle 一派的小說不可譯？我方纔又說小說是要寫出「人類的天性」，使人類互相了解的；現在我們所要了解的是世界現在的人類，不是已經死盡了的人類；所以 Scott 一派中古式的小說，可以不譯，不必問他的文筆像中國太史公不像呢！（十）現在歐洲的近世小說，都比以前高妙，取材不必限於英美，就是俄法等國也都可以。如 Tolstoy, Moupassant 同英國 H. G. Wells 等人的小說，尤以多譯爲是。

（二）歐洲近來做好小說都是白話；他們的妙處盡在白話。因爲人類相知，白話的用處最大。設如有

位俄國人把 Tostoy 的小說譯成『周誥殷盤』的俄文請問俄國還有人看嗎?俄國人還肯拿『第一大文豪』的頭銜送他嗎?諸君要曉得 Tolstoy 也是個絕頂有學問的人不是不會『咬文嚼字』呢!近來林先生也譯了幾種 Tolstoy 的小說並且也把『大文豪』的頭銜送他但是他也不問————大文豪的頭銜是從何種文字裏得來他譯了一本社會聲影錄(十一)竟把俄國鄉間窮得沒有飯吃的農人夫婦也架上『幸託上帝之靈尚留餘食』(十二)的古文腔調來諸君!假如鄉間窮得沒有飯吃的農民說話都會帶古文的腔調那————也不做社會聲影錄了!日本人譯西洋小說用東京白話芮恩施博士還稱讚他林先生請你想一想看這是小說不是中學校的林選古文讀本呢!

(三)凡譯小說的人若是自己不通西文就請一位西文程度好一點的來同譯千萬不要請到一位『三腳貓』若是自己略通西文也要仔細萬不可懶查字典而且把譯不出的地方模糊過去須知難譯的地方就是書中最好的地方林先生與人對譯小說往往上人家的當所以錯的地方非常之多有一位自命能口譯 Dickens 著作的魏易先生自己動筆來譯二城故事 A Tale of Two Cities(十三)竟把第三章 The Night Shadows 完全刪去不知此章是該書最有精采的一篇是心理學的結晶是全篇的線索魏先生沒有本事譯就應當把全書不譯纔是今譯全書而棄此篇是何異『棄周鼎而寶康瓠』嗎?俄國 Tolstoy 所著的 Resurrection 一書洋洋十數萬言也是他生平傑作之一馬君武先生把此書從英文譯本譯成中文叫做心獄只有西式的頁子二百十六頁成小小的一本我看見已是很驚訝的了待我對照原來譯本一看此書第一卷第一節 Though hundreds of thousands had done their very best...... —still spring was spring, even in the town(十四)一段是著者很好的文字而 Still spring was spring 一句尤妙馬先生譯不出來竟將此段與下一段連合攏來做成中文一節就含糊過去了其中有最精采的段落不知刪去多少後半部全未譯出也就以心獄冒充 Resurrection 的全文咳!這樣的譎譯雖是省事但是 Dickens 同 Tolstoy 在地下不平呢!以後望譯的人同看的人都要留心一點。

(四)譯外國小說還有一個重要條件就是不可更改原來的意思或者加入中國的意思須知中國人固有中國的風俗習慣思想外國人也有外國的風俗習慣思想中國人既不是無所不知的上帝外國人也不是愚下不移的庸夫譯小說的人按照原意各求其真便了!現在林先生譯外國小說常常替外國人改思想而且加入『某也不孝』『某也無良』『某事契合中國先王之道』的評語不但邏輯上說不過去我還不解林先生何其如此之不憚煩呢?林先生以為更改意思尚不滿足巴不得將西洋的一切風俗習慣飲食起居一律變成中國式方纔快意他所譯的偵探小說中敘一個偵探在談話的時間『拂袖而起』所以吳稚暉先生笑他說『不知道這位偵探先生所穿的是以前中國官僚所穿的馬蹄袖呢?還是英國劍橋大學的大禮服呢?』其餘這類的例子也舉不勝舉了!林先生我們說什麼總要說得像什麼纔是設如我同林先生做一篇小傳說『林先生豎着仁丹式的鬍子戴着卡拉 Collar 約着呂朋 Ribbon 坐在蘇花 Sofa 上做桐城派的小說

」先生以爲然不以爲然呢？若先生「已所不欲」則請「勿施於人」

這篇的上半篇近乎破壞，下半篇近乎建設。若是諸君不以爲討厭，我下次再寫一篇小說概論，同諸君商量商量再談了！　民國七年十一月一日。

（一）Paul S. Rei sch 法學博士現任美國的駐華公使；是美國一位很大的學者。他著的書很多據我所看見的有 Intellectual and Political Currents in the Far East, Colonial Government, American Legislatures and Legislative Methods, Readings on American Federal Government, Readings on American State Government, 都是法學上很重要的書。還有一本 World Politics 是一部絕好十九世紀末葉的外交史。更有一部 Public International Union 於以前國際間的聯合機關敘述頗詳。留心大勢的人不可不看。

（二）我前月在圖書館看見 North America Review 中有一篇文攻擊這種小說極力。今忽促不能舉其卷數。似與劉半農先生『通俗小說之積極教訓與消極教訓』一篇中所謂『英美兩國一般無知識的新聞記者和雜誌主任也居然稱他爲「文豪」』的話稍有出入。或者他報恭維遣派人也未可知。

（三）見太平洋第十卷劉半農先生所著『通俗小說之積極教訓與消極教訓』一篇中第四頁。

（四）見林譯撒克孫刼後英雄略自序。

（五）Romanism 一字無適當譯文。日本譯作『浪漫主義』是因爲無法可想，只有譯音。我譯他作荒誕也是不對的。不過在此處取其意義明鮮一點罷了？

（六）見 Intellectual and Political Currents in the Far East 中之 The Chinese Reform Movement 一篇自一百五十七頁至一百六十五頁

（七）Naturalism

（八）節譯 Intellectual and Political Currents in the Far East 中之 Intellectual Life in Japan 一篇。自二百零三頁至二百二十八頁。

（九）H dson's Introductionto Literature 及 Moultons' the Modern Study of Literature 二書皆主此說

（十）見林譯撒克遜刼後英雄略序述伍君語。

（十一）Leo Tolstoy's The Morning of a Landed Proprietor

（十二）見林譯社會聲影錄第十五頁。

（十三）見庸言第一卷第十三十四以後各期。

（十四）見 Leo Tolsty's Resurrection, translated by Louise Maide 此書日本人譯作復活。馬譯係中華書局出版。

今日中國之新聞界

志希

在此篇開端的時候，我有一句話要預先申明，就是我也是曾經從事過新聞界的人，所以我知新聞界的內容很詳細；但是我雖曾處新聞界中，却又等於處在新聞界外，所以能以有第三者的眼光，說幾句『局外話』。現在中國新聞界的情形異常複雜，即欲批評，亦無從說起。不得已，乃以本篇專爲普通一般居心無他的報紙說法。凡機械報，金錢報，評花評戲的小報，都一概置而不論。我方纔引古人的話說

『惟善人能受人盡言』，我現在想我國的新聞記者都是善人，所以敢把我對於現在新聞界的感想，詳細一說，望諸君平心靜氣一問本心纔是。

我第一件對於現在新聞界最不滿意的，就是新聞記者缺少常識一般新聞記者，除了最少數是受過完全敎育的或是眞有志向學的而外，其餘約分二類。一類是『斗方名士』同『末路官僚』一類。就是墜落的青年。兩類人大都祇會做幾篇『策論式』的論說，甚至中學敎育都未曾受完，就來『搖筆縱談天下事』了。前幾月我看見北京報紙上登了一篇『新聞記者之必須品』的諸文，裏面開的只有兩湖課藝新編飮冰室文集等四五部書，這篇文雖然有點刻薄，但是每看各報議論，却也同看十幾年前的兩湖課藝新編飮冰室文集差不多。不知新聞的天職何等重要；新聞記者所必備的學問，何等繁多。對於政治方面的記載，必須精通政治法律財政等學；對於社會方面的記載，必須深研社會經濟心理等學；對於外交方面的記載，必須熟悉歷史國際法外交史等學；對於記載各事的手腕，又須借重文學美學哲學。你看科目這樣的繁多，新聞記者是容易當的嗎？輿論是容易代表的嗎？世上的人，對於做不來的事偏要去做是終久要失敗的不過其中有個遲早的問題罷了！所以我勸那一類的人，可收手的時候，早點收手。那二類的人，趕快去求學，十年之後，出來當一個『名實相符的新聞記者』倒也不遲。我有個朋友舍我知道此中情形很熟。他對我說起，也深爲那第二類的人發愁；他現在發憤求學，正是最好榜樣。我還有一位舊同學陳清華君，他在美國加利福尼大學已經畢業，現在舊金山辦報。他寫信對我們說：『吾輩甫得一知半解，便舞筆弄墨，高談大事，設與倫敦太晤士報的記者一談，能不愧死』諸君聽了，自己且回心想一想看。

因爲記者缺少常識，所以一切紀事的眼光非常之短，天天的職務，祇是抄襲盲從。今天朋友來談了幾句時事話，他夜間就寫出來做他的『大事記』。今天那位要人說了一番酒餘飯後的意見，他就立刻抄下來做他的特別要聞。應於大勢不應於大勢，合於邏輯不合於邏輯，是不問的，祇要塡得滿那一欄好了！你看二三年來世界大勢何等緊急；關於中國，何等重要。但是國內大多數新聞記者的眼光，都不出國門一步。因爲一般名人要人都是勤於國內不談外事的，所以新聞記者也就跟着不談了。我問他們何以跟着不談呢？他說，『談了沒有人看。』我說『沒有人看的原因，雖是狠多，但是你們新聞家對於世界的大事，不能編成一種有統系的記載，是一個最大原因。你們的對外研究，以爲譯出了幾個路透電就完了事，其餘就可以不問了（申報上載有歐洲特別通信，實是萬分難得。）若是諸君便的時候拿出幾份倫敦紐約各大報紙所記載的遠東事情，與諸君所記的世界事情，兩兩比較，諸君能不慚愧嗎？現在，因爲諸君記載不善，所以社會上不願意看，因爲社會上不願意看，諸君也就不願意記了。這樣快刀斷麻的法子，實在佩服。但是因爲諸君不願意記載，那想看的人也沒得看，那不想看的人，更是根本忘記了。現在世界大戰已經完畢，「處治遠東」「國際同盟」的一種聲浪，滿布天地，獨有我們中國人如醉如夢，永不得知。目前雖欲得知，恐怕已經來不及了。豈不傷心！將來，如果編起亡國史來，諸位目光盈寸的新聞家，能逃得了萬世公論，不負一點責任嗎？』這番話是我對我的親切朋友說的，諸君以爲是偏激呢？還是公論呢？

還有一件事，也是因爲新聞記者缺乏常識所發生的，就是各報無精確的評論。我天天看報，覺得一切評論，都是不痛不癢的調頭。大約可以分爲三派。一種是『道學派』，一種是『詼諧派』，一種是『莫名其妙派』。除了這三種之外，欲求一精確獨到痛快淋漓的評論，眞是『百不一覯』。『莫名其妙派』不但看報的人看了莫名其妙，就是記者寫的時候，恐怕連自己也莫名其妙。這派可以不必說了。至於那種『道學派』的評論，天天祇曉得提出一個『誠』字，或是一個『決』字，或是『箴某某人』或是『勖某某官』等字樣來做題目。滿口所說的都是人譜格言聯璧五種遺規幾部書裏的話。自命爲『道氣古風，訓勵末俗』的人物。遇着此種材料缺乏的時候，就搜出三四十年前『論楊月樓案』一類的筆記，出來充數，以示維持風化。我以這派人如果是怕政府社會都忘却了格言，那就把人譜等書，印在報上，却也痛快，何必今天背一節，明天背一章呢？如新聞記者見到了政府社會有不誠不決的事，那就把這件事明明白白說出來好了，何必『隔靴抓癢』令人難過呢？『詼諧派』的評論雖是報界另一法門，爲英國斯委夫特 Swift 一派所用過的；但是也有兩種流弊：一是太詼諧多了，看的人徒發一笑，就是重要問題，也不把他當作正經事看待；一是詼諧的時侯，往往令人眞意不明；所以我盼望做這類評論的記者先生，也要稍爲留意一點。『徐徐云爾』的時評，實在不見高妙。總之報紙上的評論，不是僅爲規勸政府而設的，是爲普告社會而設的；不是爲受高等教育的人而設的，是爲一般人民而設的；所以總須就事論事，莊諧並出，以明白精確獨具眼光八個字爲主，『不關痛癢』『人云亦云』的話，日後以少說爲是。

近來的新聞界，似乎對於『新聞道德』也缺少一點。我說的『新聞道德』並不是一定說新聞記者敲竹槓的問題；新聞記者敲不敲竹槓，是沒有證據，我不敢說的。我所說的新聞界沒有道德，一件就是『逢社會之惡』。他國新聞界是開導社會的，我國新聞界是逢迎社會的。眞眞可嘆！近來社會不願意有世界眼光，新聞記者也就不談國外的事；社會不好學，新聞記者就絕口不談學問；社會喜欺詐作惡，新聞記者就去搜輯許多小新聞，來做他們的參考；社會好淫樂，新聞記者就去徵訪無數花界伶界的消息，來備他們的遺忘。這番話不是我言之過甚，乃是實在有的。兩年以來，更發達了！北京的報紙，除了小報幾十種不計外，其餘大報之後，也紛紛增設評花評戲的附張。北京日報從前算是正經一點的，去年也都設了消閑錄，登載滿紙的『花詢』。我以爲也就夠了，不料他還要印出種種的照片，來替一般倡妓分『訪單』。諸君想想這是何等行爲！近日上海幾位駐京通信員，辦了一種京報，算是消息靈通的報紙；但是也不免附一張小京報。現在小京報聽說也在徵求訪單呢！略舉二事，北京新聞界的情形可以看見了。至於上海本是新聞發祥地，報紙都是地位狠穩，無論如何能站得住的。不料去年一種有身份的報，也要添出一張小報來，裏面載了些什麼『花國花總統』的消息，同人家太太小姐的佚事，弄得一班青年學生，天天離不了這些新聞。請問這些新聞對得這些青年學生住嗎？其餘若探海燈黑幕大觀種種花門，更不消說了。眞是可惜！以上所說的，都免不了『有心逢迎社會』的嫌疑。還有那無心與社會生惡影響的，就是廣告。廣告雖不是記者所管，但是新聞記者是覺醒社會的『木鐸』，也應該負點連帶責任。纔是我每每拿起一張報紙來，無論前面後面，常有『賣春藥』『醫梅毒』的廣告，『血

「肉糢糊」一大片。西洋大報紙中幾曾有這樣怪現象呢？（蔡子民先生七年十月在新聞研究會演說，也特別提出這層，引以爲憂。）其餘賣穢書賣假貨的廣告，更不必說了。（西洋報紙對於一切賣貨廣告，大都先經審查，然後登入。民國四年甲寅雜誌曾以此爲例。）現在問來登廣告的人，他說「我是營業呀！」問報館，他說「我也是營業呀！」唉！營業！營業！社會上一切的罪惡，借你的名字去做好了！我以爲中國社會汚濁的情形，不過是一時的現象；若是有人提倡，終有擴清的一天。擴清的責任，就是新聞記者的天職。現在新聞記者也同社會一樣，那中國的社會，眞是「萬刼不復」了；現在中國識字的人是一天多一天；祗要記者有手腕，僅可以不需用評花評戲的小新聞，而能使報紙一天暢銷一天。這不是我的空話，現在美國意里諾意，英國倫敦各大學裏的新聞科均異常發達，出的書也很多；稍一研究，便可相信的。英國郵報太晤士報每種一天總要銷二三百萬份，我國銷路最廣的報，一天祗銷得二萬份上下；雖是英國的文化發達，但是也差不了許多呢？此事「非天授乃人爲」是可以知道的！有人說廣告嚴加淘汰，報館不免虧本。我以爲這是可以不必慮的，若是報上的廣告，個個可靠，那不但報紙的名譽可以增進，就是被登廣告的貨物，身價也就日高了。人家的廣告，何樂而不送來登？所以我說若是報紙能取締廣告，日後廣告反可加多，不過過渡的時候，稍爲受點影響罷了！資本充足，地位穩固的報紙，何妨出來一試呢？新聞記者常駡官僚得「造孼錢」我以爲若是從「貽誤青年」「流毒社會」得來的錢，比官僚「造孼錢」好得多少呢？又有人說，「你所說的是社會的罪惡，」我說，「這是社會的罪惡，我也十分承認，但是我今日的新聞家不幸而生在這種的社會裏面罷了！」

問你世界上還是報紙改良社會呢？還是社會改良報紙呢！」我望新聞記者想一想。

以上所說是我對於現在新聞界不滿意的感想；但是我對其中的好處也不敢一筆抹殺。且把他分別提出來一說。近來報紙上第一件「差强人意」的事，就是有許多報都有了高等通信員（這個風氣是黃遠生開的）有幾封通信，都能將政局內幕，詳細揭出，而且有統系，這是很好的。（時報有幾個通信員專說笑話，實在太空虛一點）若是他們能夠把世界的情形，也能如此記載，那就「盡美盡善」了！第二件就是國內的情形，有時頗詳。編輯取材，也比前幾年進步。不過進步稍遲，未能如我們心中所預想的。第三件就是今年北京同上海的新聞記者，知道同他國新聞界連絡，有渡日考察等事，足以爲他日「國民外交」的援助；但是我還望他們繼續進行，足跡還遠一點，豈不更好嗎？總之大戰以後，國際間趨重一種「平民統治的外交政策」；美國大總統威爾遜的演說與通牒，又口口聲聲說到「世界有組織的輿論」我們國內各位新聞記者，又安得不放大眼光，以擔負這個重任嗎？

統而言之，我上面所說的，都是我良心上的主張，並非攻擊那個。我新聞界的好朋友也很多，要求他們見諒。我之所說，乃求其「心之所安」處於此刻政治同社會中間，諸位的痛苦，我也是知道的。不過我望於諸位的心太切，所以責難的話愈多，亦惟諸君是「賢者」所以敢責難，惟諸君是「善人」所以敢盡言。冒昧之處，望諸君指敎纔是。

民國七年十一月五日，

萬惡之原（一）

孟眞

讀者諸君！請猜我說這萬惡之原是甚麼東西呀！我想大家永不會猜到。既然聽見我說出這麼凶一個題目來．一定往遠的地方想去；却不曉得我所說的．就在目前；是我們、一秒鐘也離不開的．並且是那些寃人的聖賢．教我們從這裏成道證果的。我既然胆敢冒犯衆怒．還請大家仔細理會一番．想想還是那些騙人的面具是呀．還是我這直覺的裁判是呀。這麼才不辜負我了。

我請大家不要誤會．我並不是受了刺激．才發這樣議論。這是我幾個月來．讀書．觀察．思考的結果。

我先從反面遠遠說起。

請問『善』是從何而來？我來答道．『善』是從『個性』發出來的．沒有『個性』就沒有了『善』。我們固然不能說．從『個性』發出來的都是『善』．但是離開『個性』『善』『惡』都不可說了。所以可以決然斷定道．『個性』裏面．一部分包羅著『善』『非個性』裏面．却沒處去尋『善』去。譬如我們心裏要殺人放火．居然就殺人放火去；這雖然是大惡．但是我是從我自己心志的命令．對於這事完全負責任的；比起有個人拿刀壓在我脖子上．逼著我拿錢助賑．還高明些。因爲後一件事．根本與我無干；就是算做好事．也不能說是我做的。——照這樣說來．『善』是一時一刻離不開『個性』的。

更進一層．必然『個性』發展．『善』才能隨著發展。要是根本不許『個性』發展．『善』也成了殭死的．不情的了。殭死的．不情的．永遠不會是『善』。所以摧殘『個性』直不啻把這『善』一件東西根本推翻。

『善』是定要跟着『個性』來的．所以破壞個性的最大勢力．就是萬惡之原．

然則什麼是破壞『個性』的最大勢力？

我答道．中國的家庭．

古時有一般哲學家說，人生下來．本是善的。這句話．並不難講。就人的『含蓄能力』（Potentialities）而論．原有許多善的端緒。要能培養得法．『擴而充之』．把那些不善的質素壓沒了．就可以成個善人。把壞社會裏生的幼童．放在好社會裏．大了多半成就個好人；把好社會裏生的幼童．放在惡社會裏．大了多半成就個壞人；都因爲這個道理。所以竟有人說：壞事不是個人做的．是社會做的。也有人說：壞事不是爲子女的做的．是他父母逼着他做的。可恨中國的家庭．空氣惡濁．到了一百零一度。從他孩子生下來那一天．就教訓他怎樣應時．怎樣舍己從人．怎樣做你爺娘的兒子．決不肯教他做自己的自己。一句話說來．極力的摧殘個性。——你看西洋有華盛頓．中國沒有；西洋有達爾文．中國沒有。難道中國不該有這樣天才嗎？我說．不是沒有．是被中國家庭消滅了。華盛頓小時．把他父親園裏的樹．砍了幾顆。他父親怒著問他．他就承認是他辦的。他父親便轉怒爲喜．說道．『誠實是最好的．你能夠誠實．所以恕了你的過罷』。假使華盛頓和他父親是中國人．這事就不這樣辦了：必定可惜這幾顆樹．把他兒子教訓一番；什麼誠實不誠實．那有閒工夫管他。如果他兒子會掉個小鬼．弄個小聰明．他才要喜歡着說是大了不可限量呢。諸位曉得．小孩子最易受大人感化；他父母一舉一動．都與他終身有關係。倘如華盛頓的父母這樣一辦．華盛頓就不是華盛頓了。可見中國的華盛頓都是教中國做父母的埋沒了。達爾文

小的時候，送他到學堂裏，不肯念工課，每日裏跑到河邊上，摸蛤蟆，捉螺蚌去弄的沒法辦了，送到高等學校學醫。他又不肯聽講，說教員講得『是不能受的胡塗』；一個人整日裏在城外弄花，弄草，弄蟲兒。他要是個中國人，他家庭一定覺得他是個永不堪造就的頑皮孩子，就不想教育他的方法了。簡截說罷，西洋家庭教育兒童，儘多量材設教的。中國人却只有一條辦法——教他服從社會，好來賺錢。什麼叫做『個性』，他是全不明白；只把這一個法兒施用，成就他那『戕賊人性』的手段罷了。

中國人是爲他兒子的緣故，造就他兒子嗎？我答道，不是的，他還是爲他自己。胡適之先生曾有句很妙形容語，說『我不是我，我是我爹的兒子。』我前年也對一位朋友說過一句發笑的話『中國做父母的給兒子娶親，並不是爲子娶婦，是爲自己娶兒媳婦兒。』這雖然近於滑稽，却是中國家庭實在情形。咳！這樣的奴隸生活，還有什麼埋沒不了的？

中國人對於家庭負累的重大，更可以使得他所有事業，完全烏有，並且一層一層的向不道德的中心去。但凡有一個能賺錢的人，那七姑八姨，都粘上了，那族家更不消說。這麼一來，讓他絲毫不能自由，不能不想盡方法，賺錢養家，不能不屈了自己的人格，服從別人；去連累的他上下前後，寸步不由自己。譬如帶上手銬脚鐐一般，我模糊記得王而農讀通鑑論上有一節：論謝朓做了好幾朝卿相，都因爲他子弟逼迫他這樣。陶淵明自傷五個兒子，不好紙筆：若果五個兒子好紙筆了，老頭兒或者不能自潔了。咳！這是中國家庭的效用：——逼著供給，弄得神昏氣殆；逼著遷就別人，弄得自己不是自己；逼着求衣求食，弄得獨立的事業，都流到瓜哇國去。——大學上說，『修身然後齊家。』在古時宗法社會，或者這樣。看到現在，修身的人必不能齊家，齊家的人必不能修身。修身必要『率性』，齊家必要『枉己』，兩件是根本不相容的。還有孟子說，『人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也，而不相泣者幾希』。古時的人，或者這樣好法；現在却應當反過來說，『人若不求富貴利達，其妻妾不羞也，而不相泣者幾希』，咳！家累！家累！家累！這個呼聲底下，無量數英雄埋沒了。

這兩條不過是最大的惡跡，其餘若妾的怪現狀，姑媳的怪現狀，妯娌的怪現狀，……更不消說。一句話說出來罷，總使得心神不能清白，能力無從發洩，一天一天向『不是人』做去。最好把路得的話，換幾個字，去形容他，『想知道中國家族的情形，只有畫個豬圈。』

更有那些該死的倫理家，偏講那些治家格言，齊家要旨。請問整天齊家去，還能做什麼事？況且家是齊得來的嗎？又有人說，這是名教，不可侵犯。還有人說，什麼『名殺罪人』，『名教罪人』，不可不小心的。其實名教本是罪人，那裏有名教的罪人。名教本是殺人的，那裏有不殺人的名教。

我們現在已經掉在網裏了，沒法辦了。想個不得已的辦法，只有力減家庭的負累，盡力發揮個性。不管父母，兄弟，妻子的責難，總是得一意孤行，服從良心上的支配；其餘都可不顧慮，並且可以犧牲的。——這樣還可望有點成就，做點事業。

我再說句話完結了罷，奉勸沒有掉在網裏的人，須理會得獨身主義，是最高尚最自由的生活，是最大事業的根本。

還有一種東西，也可算得『萬惡之原』，和中國的家庭，不相上下的。欲知端的，且聽下回分解。

小的時候送他到學堂裏不肯念工課每日裏跑到河邊上摸蛤蟆捉螺蚌去。弄的沒法辦了送到高等學校學醫。他又不肯聽講說教員講得『是不能受的胡塗』一個人整日裏在城外弄花弄草弄蟲兒。他要是個中國人他家庭一定覺得他是個永不堪造就的頑皮孩子就不想教育他的方法了。簡截說罷西洋家庭教育兒童儘多量材設教的。中國人却只有一條辦法——教他服從社會好來賺錢。什麼叫做『個性』他是全不明白；只把這一個法兒施用成就他那『戕賊人性』的手段罷了。

中國人是爲他兒子的緣故造就他兒子嗎？我答道不是的他還是爲他自己。胡適之先生曾有句很妙形容語說『我不是我我是我爹的兒子』。我前年也對一位朋友說過一句發笑的話『中國做父母的給兒子娶親並不是爲子娶婦是爲自己娶兒媳婦兒』。這雖然近於滑稽却是中國家庭實在情形。咳！這樣的奴隸生活還有什麼埋沒不了的？

中國人對於家庭負累的重大更可以使得他所有事業完全烏有並且一層一層的向不道德的中心去。但凡有一個能賺錢的人那七姑八姨都粘上了那族家更不消說。這麼一來讓他絲毫不能自由不能不想盡方法賺錢養家不能不屈了自己的人格服從別人；去連累的他上下前後寸步不由自己譬如帶上手銬腳鐐一般，我模糊記得王而農讀通鑑論上有一節：論謝朏做了好幾朝卿相都因爲他子弟逼迫他這樣。陶淵明自傷五個兒子不好紙筆；若果五個兒子好紙筆了老頭兒或者不能自潔了。咳！這是中國家庭的效用：——逼著供給弄得神昏氣殆；逼著遷就別人弄得自已不是自已；逼着求衣求食弄得獨立的事業都流到爪哇國去。——大學上說『修身然後齊家』在古時宗法社會或者這樣若到現在修身的人必不能齊家齊家的人必不能修身修身必要『率性』齊家必要『枉己』兩件是根本不相容的。還有孟子說『人之所以求富貴利達者其妻妾不羞也而不相泣者幾希』古時的人或者這樣好法；現在却應當反過來說『人若不求富貴利達其妻妾不羞也而不相泣者幾希』咳！家累！家累！家累！這個呼聲底下無量數英雄埋沒了。

這兩條不過是最大的惡跡其餘若妾的怪現狀姑媳的怪現狀妯娌的怪現狀……更不消說。一句話說出來罷總使得心神不能清白能力無從發洩一天一天向『不是人』做去。最好把路得的話換幾個字去形容他『想知道中國家族的情形只有畫個豬圈』。

更有那些該死的倫理家偏講那些治家格言齊家要旨。請問整天齊家去還能做什麼事？況且家是齊得來的嗎？又有人說這是名教不可侵犯還有人說什麼『名殺罪人』『名教罪人』不可不小心的。其實名教本是罪人那裏有名教的罪人名教本是殺人的那裏有不殺人的名教。

我們現在已經掉在網裏了沒法辦了。想個不得已的辦法只有力減家庭的負累盡力發揮個性。不管父母兄弟妻子的責難總是得一意孤行服從良心上的支配；其餘都可不顧慮並且可以犧牲的。這樣還可望有點成就做點事業。

我再說句話完結了罷奉勸沒有掉在網裏的人須理會得獨身主義是最高尚最自由的生活是最大事業的根本

還有一種東西也可算得『萬惡之原』和中國的家庭不相上下的。欲知端的且聽下回分解。

民國七年十一月四日。

孟眞附白．

本號中萬惡之原一文，係前月所作，近見實社自由錄第二集，亦載一文，名『萬惡之原』。所論者亦爲家庭。原應另改一題；無如牽動本文，印刷者勢不願折已成之版。茲特於校對時，加此附白，乞讀者體諒。又此兩文名同實似，而主張大異。恐讀者誤以爲相蒙，特聲明其差別：

一，彼泛指家庭，吾則專就腐敗之中國家庭立論，希望其改造成新式；而不認世界上之家庭制度，在現日可以根本廢除。

二，吾所謂獨身主義，希望特殊人格者用之，以爲特殊事業之張本，不敢望盡人如是：彼則謂世上不應有婚姻。

三，吾所謂獨身主義，乃極純潔之生活，非如英后伊利沙白之獨身：彼既以不婚責之盡人，自不能與我同旨。

社會革命——俄國式的革命

一年以來，我對於俄國的現狀，絕不抱悲觀。我以爲這是現代應當有的事情，將來無窮的希望，都靠著他。做引子。今年六月，我的讀書記裏有一段說到他，且把他抄在下面。

昨晚又與子駿談及俄國現在情形，將吾半年以來所懷之意見，重說一番。吾於俄國狀態，絕不抱悲觀，以爲近世史之精神，全在思想自由，自『文藝復興』而後，此思想之自由，一現於『宗教改革』，試驗之者，德意志列邦也。德國爲此試驗，損失至大，數世不競。然世界竟借此試驗之結果，精神上脫離宗教專制：其供獻於文化之演進，爲不少矣。再現於政治革命，試驗之者，法國也。法國爲此試驗，亂八十年，國勢上之損失至鉅。然世界竟以此試驗之結果，重建政府，世謂眞國家者，美列邦獨立，法國革命以後之新生產，不爲虛言。凡此二種運動，皆文明史上應有之階級；凡爲此試驗之兩國，進化之先鋒也。今步此二種運動之後，更待改革者何事乎？社會而已。凡今日之社會，本其歷史上之遺傳性質組織，多有不適於現在者；或有僅有形式，更無靈性者；或有許多罪惡，憑傳之而行者。推翻之，另建新者，理想上所有事也。俄國既爲此第三度改革之試驗，自不能不有絕大犧牲。若俄黨人擇術不謹，固勢逼處此，無足怪者。將來經數十年之試驗，得一美滿結果，人類進化，更進一層矣。吾輩批評時事，猶之批評史事，豈容局於一時耶。又俄國現在情形，分崩離析，恰似當年西班牙屬地之獨立，將來西伯利亞一帶，必多生若干共和國，與其統於一大專制政府之下，何如分建自治之邦？彼南北美之獨立，豈不優於在英國西班牙葡萄牙之下耶？世恆訴南美以多亂國；吾則以爲若南美猶在西班牙政府下者，其亂象當烈於今日，其人民之疾苦，尤甚於今日也。波蘭芬蘭本非已有，獨立宜也。西伯利亞分建列邦，宜也。將來俄國於文明史上，非同等閑。德哲人尼采謂俄獨有兼併一切之能力；吾則謂俄之兼幷世界，將不在土地國權，而在思想也。

現在看來，我這話總算一部分說對了。中歐各國，起了社會革命了！俄國式的革命，到了德意志了。從此法國式的革命——政治革命——大半成了過往的事；俄國式的革命——社會革命——要到處散布了。但是不知到未來的『一八四八年』還是就在今年呢？還要等到明年呢？

民國十一月十二日。

附錄

大戰與哲學

蔡元培

現在世界的大戰爭，是法國革命後世界上最大的事。考法國革命很受盧梭、伏爾得、孟得斯鳩諸氏學說的影響。但這等學說都是主張自由平等替平民爭氣的；在貴族一方面，全仗向來占據的地盤，并沒有何等學理替他們辯護。現今世界大戰是國與國的戰爭。每一國有他特別的政策，便有他特別相關的學說。我今舉三種學說，作代表；并且用三方面的政策來證明他。

第一，是尼采（Nietsch）的『強權主義，』用德國的政策證明他。

第二，是托爾斯泰（Tolstoy）的『無抵抗主義，』用俄國過激派政策證明他。

第三，是克羅巴金（Kropodkin）的『互助主義』用協商國的政策證明他。

考尼氏、托氏、克氏的學說，都是『無政府主義：』現在却為各國政府所利用，這是過渡時代的現象呵！

古今學者沒有不把『愛人』『克己』當美德的。希臘時的詭辯派，雖對於普通人的道德有懷疑的論調，但也是消極的批評罷了！到西曆一千八百四十五年，有一德國人約翰加派斯密德（Johan Karpar Schmidt）發行一書，叫作個人與他的產業（Der Einzige und sein Eigentum）專說『利己論。』他說『我的就是善的，我自己就是善。善呵！惡呵！與我有什麼相干。神的是神的；人類的是人類的。要不是我的，就不是神的，也不是人類的，也沒有甚麼真的、樂的、正義的、自由的。就是我的，那就不是普通的，是單獨的。』他又說『於我是正的，就是正。我以外沒有什麼正的。就是於別人覺得有點不很正的，那是別人應注意的事，於我何干。設有一事，於全世界算是不正的，但於我是正的，——因是我所欲的，——那就我也不必去問那全世界了！』這真是大膽的判斷呵！到十九紀的後半紀，尼采始漸漸的發布他『個性的強權論。』有察拉都斯遺話（Alson Spraoh Zarathustra

善惡的那一面（Jenseits von Gut und Bose）意志向著威權（Der Wille zur Macht）等著作。他把人類行爲分作兩類；凡陰柔的—如謙讓，憐愛等—都叫作『奴隸的道德』；凡陽剛的—如勇敢，矜貴，活潑等—都叫作『主人的道德』。彼所最反對的是憐愛小弱，所以說：『憐愛是大患』『上帝死了！因爲他憐愛人所以死了。』他的理論，以爲進化的例，在乎『汰弱留強』。強的中間，有更強的，也被淘汰；逐層淘汰，便能進步。若強的要保護弱的，弱的就分了強的生活力；強的便變了弱的，弱的愈多，強的愈少，便漸漸的退化了！所以他提出『超人』的名目；又舉出模範的人物—如雅典的亞爾西巴德 Alcibiades，羅馬的該撒 Caesar，意大利的該撒波爾惹亞（Caesare Borgia,）德之鞠台 Goethe 與畢斯麥克 mark。他又說此等超人必在主人的民族中發生，這是屬于亞利安人種的。他所說的超人既然是強中的強，所以主張奮鬭。他說『沒有工作，止有戰鬭；沒有和平，止有勝利。』他的『世界觀』，所以完全是個意志；又完全是個向威權的意志。所以他說：『沒有法律，沒有秩序。』他的主義是貴族的，不是平民的；所以被德國貴族的政府利用他來做軍國主義。又大唱『德意志超越一切』Deutschland uber alles 就是『超人的主義』。侵略比利時，勒索巨款，殺戮婦女，防他生育，斷男兒的左手，防他執軍器；於退兵時拔盡地力，焚毀村落，叫他不易恢復；就是『不憐愛的主義』。條約就是廢紙，便是『沒有法律的主義』。統觀戰爭時代的德國政策，幾沒有不與尼氏學說相應的。不過尼氏不信上帝；德皇乃常常說：『上帝跟着我們』；又說：『上帝應罰英國。』這一點是小小的不同罷了：

與尼氏極端相反對的學說，便是託氏。託氏是篤信基督教的；但是基督教的儀式，完全不要；單提倡那『精神不滅的主義』。他編有福音簡說十二章，把基督所說五戒，反復說明，尤注重第一，第四，第五，三條。第一是絕對的不許殺人；第四是受人侮時，不許效尤報復；第五是博愛人類，沒有國界與種界。他的意思，以爲有人侮我，不過辱及我的肉體，並沒有辱及我的精神；但他的精神，反受了侮人的汙點。我很憐惜他罷了！若是我用著『用眼報眼』『用手報手』的手段去對付他，是我不但不能洗刷他的精神，反把我自己的精神也汙蔑了。所以有一條說：『有人侮你，你就自己勸他；勸了不聽，你就請兩三個人同勸他；勸了又不聽，就再請公衆勸他；勸了又不聽，你只好恕他了。』這是何等寬容！新約福音中曾說道：『有人掌你右頰，你就把左頰向着他；有人奪你外衣，你就把裏衣給他。』這幾句話有『成人之惡』的嫌疑。所以託氏沒有採入簡說中。託氏抱定這個主義，所以極端的反對戰爭；不但反對侵略的戰，並且反對防禦的戰。所以他絕對的勸人不要當兵。他曾與中國一個保守派學者通訊，大意說中國人忍耐的許久了，忽然要學歐洲人的暴行，實在可惜云云。所以照託氏的眼光看來，此次大戰爭，不但德國人不是；便是比法俄英等國人也都沒有是處。託氏的主義，在歐洲流行頗廣，俄境猶甚。過激派首領列甯 Lenin 等本來是抱共產主義，與托氏相同；自然也抱無抵抗主義。所以與德人單獨講和，不願與協商國共同作戰了！在協商國方面的人，恨他背約；在俄國他黨的人，恨他不愛國；所以詆他爲德探。但列甯意中沒有國界，本不能責他愛國；至於他受德國人的利用，他也知道。他曾說：『軍事上雖爲德人所勝，主義上終勝德人。』就說是他的主義，既在俄國實演，德國人必不能不受影響；這是他的真心話！但我想託氏的主義，專爲個人自由行動而設；若一國的人，信仰不同，有權的人把國家當作個人，去試他主義，這與託氏的本義衝突。過激派實是誤用託氏主義。後來又用兵來壓制異黨，乃更犯了託氏所反復說明的第一第四兩戒了。

現在誤用託氏主義的俄人失敗了；專用尼氏主義的德人，不久也要失敗了；最後的勝利，就在協商國。協商國所用的，就是克氏的『互助主義』。『互助主義』是『進化論』的一條公例。在達爾文的『進化論』中，本兼有『競存』與『互助』兩條假定。但他所列的證據，是『競存』一方面較多。繼達氏的學者，遂多說『互競』的必要。如前舉尼氏的學說，就是專以『互競』爲進化條件的。千八百八十年，俄國聖彼得堡著名動物學教授開勒氏 Kesster 於俄國自然科學討論會提出『互助法』，以爲『自然法』中『久存』與『進步』，並不在『互競』，而實在『互助』。從此以後，愛斯彼奈 Espinas 賴耐桑 L. L. Lanessan 布斯耐 Buchner 沙克爾 Huxley 德普蒙 Henry Drummond 蘇洪隆 Sutherland 諸氏，都有著作，可以證明『互助』的公例。克氏集衆說的大成，又加以自己歷史的研究；於千八百九十年公布『動物的互助』；於九十一年公布『野蠻人的互助』

九十二年公布『未開化人的互助』九十四年公布『中古時代自治都市之互助』於千九百〇二年成書。於動物中列舉昆虫鳥獸等互助的證據。此後各章從野蠻人到文明人列舉各種互助的證據．於最後一章列舉同盟罷工．公社．慈善事業種種實例較之其他進化學家所舉之『互競』的實例．更為繁密了。在克氏本是無政府黨．於國家主義本非絕對贊同；但互助的公例．幷非不可應用於國際。世界大戰開始．法比等國平日抱反對軍備主義的．都願服兵役以禦德人。克氏亦嘗宣言主張以羣力打破德國的軍國主義。後來德國運動俄法等國單獨議和．克氏又與他的同志發一個開明無政府黨的聯合宣言．主張非打破德國的軍國主義．不可媾和。可見克氏的『互助主義』主張聯合衆弱．抵抗強權．叫強的永不能凌弱的．不但人與人如是．即國與國也如是了！現今世界大戰的結果．就給『互助主義』增了最重大證據。德國四十年中擴張軍備．廣布間諜：他的侵略政策．本人人都知的了。英法等國均自知單獨與德國開戰．必難幸勝．所以早有英法協商．俄法協商等預備．就是『互助』的基本。到開戰時．德國首先破壞比國的中立．那時比國要用託氏的『無抵抗主義』．竟讓德兵過去攻擊法國．英法等國未免措手不及了。幸而比國竟敢與德國抵抗．使英法等國有從容預備的時期。俄國從奧國與東普魯士方面竭力進攻．給德國不能用全力攻法．這就是『互助』的起點。後來俄國與德國單獨講和．更有美國加入．輸軍隊．輸糧食；東亞方面有日本艦隊巡弋海面，有中國工人到法國助制軍火：靠這些『互助』的事實．纔能把德人的軍國主義．逐漸打破。現在德人已經承認美總統所提議的十四條，又允撤退法比境內的軍隊。『互助』主義的成效．已經彰明較著了。此次和平以後．各國必能減殺軍備．自由貿易；把一切『互競』的準備．撤消；將合全世界實行『互助』的主義；克氏當尚能目睹的。照此看來．大戰的結果．就使我們對於尼氏託氏克氏三種哲學．很容易辨別了。我國舊哲學中與尼氏相類的．止有列子的楊朱篇；但非『楊氏為我』的本意。（描作中國倫理學史曾辯過的。）託氏主義．道家儒家均有道及的。如曾子說的『犯而不校』孟子說的三『自反』老子說的『三寶』——是很相近的。人人都說我們民族的積弱，都是中了這種學說的毒；也是『持之有故』。我們尚不到全體信仰『精神世界』的程度，止可用『各尊所聞』的例罷了！至於『互助』的條件．如孟子說的：『多助之至．天下順之；寡助之至．親戚畔之。』『不通功易事．則農有餘粟．女有餘布。』普通人嘗說的：『家不和，被鄰欺；』『羣策羣力；』『衆擎易舉；』都是很對的。此後就望大家照這主義進行．自不愁不進化了。